بلکہ صبی اور کافر کی بھی معتبر ہے چنانچہ صدر الشریعہ توضیح میں فرماتے ہیں کہ والیس فیہ الزام کالوکالۃ
والمضاربات والرسالات فی الہدایا والاذن فی التجارۃ [illegible] بالاخبار الواحد بشرط
التمییز دون العدالۃ فیقبل فیہا خبر الفاسق والصبی والکافر انتہی یعنی جو خبر کہ اس میں الزام حق کا کسی
پر نہیں جیسی خبر وکیل بنانے کی اور مضاربت کی اور پیغام ہدیوں کا اور مثل اسکی ودایع اور امانات
میں تو وہ ثابت ہوتی ہے ساتھ اخبار ایک آدمی کے بشرط تمیز ہونیکے نہ عدالت تمیز کیجیہ ضروری ہیں
پس قبول کیجاویگی ان میں خبر فاسق کی اور صبی کی اور کافر کی اور صاحب التلویح [illegible] مسلم الثبوت میں فرماتے
ہیں [illegible] ما لا الزام فیہ کالوکالات والہدایا ونحوہا فلا شرط سوی التمییز مع تصدیق القلب وتعالی للحرج
وکان علیہ السلام یقبل خبر الہدیۃ من البر والفاجر انتہی اور ایسا ہی مسلم [illegible] تلویح اور نور الانوار اور کشف
اور دائرہ اور حسامی وغیرہ کے اور صحت روایت حدیث میں کہ مدار اکثر اصول اور فروع دین کا اوس پر ہے
چار شرطیں ہیں عقل اور ضبط اور عدالت اور اسلام جیسا کہا ہے صاحب توضیح اور مسلم وغیرہ نے کہ شرائط
الراوی اربعۃ العقل والضبط والعدالۃ والاسلام انتہی پس جب [illegible] ہیں اور روایت حدیث
میں کہ مشتمل ہے اوپر احکام حقوق عباد اور حقوق اللہ کے کسی نے علماء دین سے نقل کرنا ارباب
تواریخ کا شرط صحت نہیں گردانا پس حکایت احوال صالحین جو کہ اس میں حق کسی کا متعلق نہیں اور
نہ کچھ مبنی ہیں احکام دین کا نقل کرنا ارباب تاریخ کا کیونکر شرط ہو تو مع قطع النظر خالی دعوی کے عدم ثبوت
ملاقات اور روایت کے نزدیک جمیع ارباب نقل کے ہم علی التسلیم تنزل کہتے ہیں کہ اگرچہ اصحاب
اعلام ارباب تواریخ تحسین ہیں مگر خبر انکی احوال اعلام میں معتبر اور صحیح ہے اسواسطے کہ صحت واعتبار خبر کے
لئے نقل ارباب تاریخ ہی ضروری نہیں ایسی خبر تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے چہ جائیکہ اصحاب
اعلام ائمہ مجتہدین اور ثقات معتمدین ہیں اور یہہ کلام ملا علی قاری کا نقلاً عن السخاوی ان المعتمد انہ لا
روایۃ للامام عن احد من الصحابۃ [illegible] انتہی جسکو مولف نے شاہد [illegible] ملاقات
[illegible] امام گردانا ہی دلیل واضح ہے اوپر ملاقات امام [illegible] کے اسلئے کہ معنی اسکلام کی یہہ ہیں کہ ثبوت
امام نے صحابہ کو پایا اور [illegible] امام صغیر السن تھے اس سبب سے امام کو صحابہ سے روایت نہ پہنچی تو دیکھو اس کلام سے صاف
معلوم ہوتا ہے ثبوت ملاقات امام ہی نقل [illegible] روایت [illegible] نہیں پہنچی فقط
روایت اور ملاقات صحابہ کی مسلمان تابعی ہونا ہی کہنا [illegible] اور مقصود ملا علی قاری کا اس نقل سے

یہی ہو سکتی کہ انہوں نے رسالہ وقفال وغیرہ میں امام کو تابعین سے لکھا ہی کما قال فقد اخرج الشیخان
عن ابی ہریرة رضی اللہ تعالی عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کان العلم عند الثریا لتناولہ رجال من
ابناء فارس من العلوم عند العرب والعجم ان احدا من ہذہ الطائفة لم یصل الی مرتبة الاجتہاد حتی
یکون امام الائمة الا ابا حنیفة ولہذا قال الحافظ المحقق السیوطی الشافعی ہذا الحدیث اصل صحیح یعتمد علیہ
فی البشارة بابی حنیفة وفی الفضیلة التامة لہ انتہی مع دخولہ رضی اللہ تعالی عنہ فی عموم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم
خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم فانہ من بین الائمة المجتہدین مخصوص بکونہ من التابعین دون غیرہ بالاتفاق
العلماء والمعتبرین من اصحاب التحقیق ایک اونکی یہہ نقل کلام سخاوی کی یا مجموع محل مذکور پر ایراد اسکا واطلو رد واستعجاب
وغیرہ کیے ہوا اور اگر شبہہ پڑے کہ مراد ادراک امام صحابہ کو ہیچ کلام سخاوی کی ادراک بالزمان ہی یعنی امام نے
زمانہ صحابہ پایا اور ملاقات صحابہ سے نہیں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اگر مراد یہہ ہی تو صغر سن کو علت عدم
روایت کیوں گردانا یوں کہتا کہ امام کو صحابہ سے ملاقات ہی نہیں روایت کرنا جو متفرع ہی ملاقات
پر کیونکر ہوا اور عدم روایت جو باعث عدم ملاقات کی ہی اوسمین صغر اور کبر دونو برابر ہین مع ہذا کلام
سخاوی مین ایک اور شبہہ ہی وہ یہہ کہ تاریخ وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی روایات صحیحہ سے یا ترانوے
یا نوے یا اکانوے یا بانوے یا ستانوے ثبوت کو پہنچی ہے کما قال النووی فی التہذیب واتفق العلماء
علی مجاوزة عمرہ مائة سنة والصحیح الذی علیہ الجمہور انہ توفی سنة ثلاث وتسعین وقیل تسعین وقیل احدی
وتسعین وقیل اثنین وتسعین وقیل سبعة وتسعین وثبت فی الصحیح انہ کان لہ قبل الہجرة عشر سنین فعمرہ فوق
المائة کما تری انتہی اور ولادت امام کی علی الاصح سن اسی مین ہے پس عمر امام کی وقت انتقال حضرت
انس کے موافق مختار جمہور کے تیرہ برس کی اور موافق اقوال آخر کے یا دس برس کی یا گیارہ برس یا بارہ برس
کی یا سولہ برس کی ہوگی اور یہہ عمرین واسطی صحت سماع کے کافی ہین اور اگرچہ بعض روایات کی تقدیر پر سن
امام کا حد بلوغ سے متجاوز ہوگا لیکن ہمنے قول عمر متوسط کا موافق اختیار جمہور کے جو تیرہ برس ہین
اختیار کیا اور عقلا پر بہت واضح ہی کہ اس عمر مین اکثر آدمی ممیز اور عاقل ہو جاتے ہین خصوصا ذکیا اور
مستعدین پھر اونمین امام سا ذکی کہ حکایات ذکاوت اور فہم اونکی سے کتب اور دفاتر پر ہین اور شرط
سماع نزدیک محققین اصول حدیث کے تمیز اور فہم سامع ہی کما قال فی شرح نخبة الفکر وشرحہ
للعلامة السخاوی والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقال بہ المحققون اعتبار

سن التحمل بالتمییز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب ونحو ذلک بحیث ارتفع عن حال من لا یعقل مثلہ
قال النووی والعراقی وان فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان لہ دون خمس و
الا فلا یصح سماعہ والکان من خمس سنۃ انتہی وقال فی مقدمۃ جامع الاصول اما اذا کان طفلا عند التحمل
ممیزا بالغا عند الروایۃ فیقبل لان الخلل قد اندفع عن تحملہ وادائہ یدل علیہ اجماع الصحابۃ رضی اللہ تعالی
عنہم علی قبول روایۃ جماعۃ من احداث ناقلی الحدیث کابن عباس وابن الزبیر وابی الطفیل ومحمود بن الربیع
وغیرہم من غیر فرق بین ما تحملوہ قبل البلوغ او بعدہ انتہی اور اسیطرح سمجھنا چاہیئے حال عمر امام کا وقت
انتقال اور بہت سی صحابہ کے چنانچہ وفات عبد اللہ ابن ابی اوفی کی کوفی میں سن چھیاسی یا ستاسی یا اٹھاسی
مین ہے کما قال فی التہذیب نزل الکوفۃ وتوفی بہا سنۃ ست وثمانین وقیل سنۃ سبع وثمانین او ثمان
وثمانین وہو آخر من توفی من الصحابۃ بالکوفۃ انتہی پس عمر امام کی وقت انتقال عبد اللہ ابن ابی اوفی کے
چھہ یا سات یا آٹھہ برس کی ہوئی اور سہل بن سعد الساعدی نے سن اٹھاسی یا اکانوی مین وفات پائی
کما قال النواوی فی التہذیب توفی بالمدینۃ سنۃ ثمان وثمانین وقیل سنۃ احدی وتسعین انتہی اور
ابو طفیل عامر ابن واثلہ نے ایکسو دس مین وفات پائی کما قال العلامۃ العسقلانی فی التقریب وعمر الی
ان مات سنۃ عشر ومائۃ علی الصحیح انتہی تو عمر امام کی وقت وفات ایک صاحب کے آٹھہ برس یا گیارہ برس کی
ہوگی اور وقت انتقال دوسری صاحب کے تیس برس کی ہوگی اور یہہ عمر صحت سماع در روایت بلکہ امام اور
مقتدا ہوجانے کی ہی پس اہل انصاف سی امید غور ہی کہ قول کرنا عدم صحت روایت امام کا بجہت
کے ایک لفظ بمعنی ہے کہ قائل نے بلا تدبر و تفکر بولا اور ناقلین اسکی جو انکار فضائل واقعیۂ امام مین ہمہ تن
مصروف ہین بلا تدبر اس قول سی استناد لائی اور غلطی فاحش مین پڑے اور قول ابن خلکان کا موافق
ہے قول ابن طاہر کے پس جو حال اوسکا معلوم ہوا وہی حال اسکا ہی اور یہہ قول ابو اسحاق کا جو تہذیب الاسما
سے نقل کیا ہی قال الشیخ ابو اسحاق فی الطبقات ہو النعمان بن ثابت بن زوطی بن ماہ مولی تیم اللہ
ابن ثعلبۃ ولد سنۃ ثمانین من الہجرۃ وتوفی ببغداد سنۃ خمسین ومائۃ وہو ابن سبعین سنۃ اخذ الفقہ
من حماد ابن ابی سلیمان وکان فی زمانہ اربعۃ من الصحابۃ الخ اور دوسرا قول ابن طاہر کا منقول مجمع البحار سے
جو ناقل نے شاہد اپنی مدعا کا گردانا حال اسکا یہہ ہی کہ قول ابی اسحاق کا نفی ملاقات پر دال نہین البتہ نفی
روایت اس سے سمجھی جاتی ہی اور ہمنی تسلیم کیا ہی اسباتکو کہ روایت امام کی صحابہ سے مختلف فیہ ہی لیکن بر تقدیر

اختلاف نقل کیا جو مقصود مؤلف ہی ثابت نہیں ہوتا اور قول ثانی جو شاہد ہی کلام مؤلف پر دال ہی اختلاف پر جسمیں توجیہ
زیادت مستبعد قول اصحاب کے حق امام کے نیز اصحاب سے ہی فقاہت لتقدیم مثبت علی النافی کہ عنقریب ہم اسکی
تفصیل کرینگی قول بلاقات و روایت پایہ ثبوت کو پہنچا اور دونوں قول ناقل کو مفید ہوئی اور تعجب ہی کہ ناقل
قولین نفی ملاقات نے قول خطیب کے جو نص قاطع ہی اوپر ملاقات امام کے صحابہ سے اور مذکور ہی تہذیب میں متصل
قول ثانی اسحاق مذکور کے حذف کیا اور وہ یہ ہی وقال الخطیب البغدادی فی التاریخ ہو ابو حنیفة التیمی امام اصحاب
الرای وفقیہ اہل العراق رای انس ابن مالک الخ اور اسیطرح کلام امام عبد اللہ الیافعی کا جو عنقریب مؤلف
کے کلام میں منقول ہوگا دال ہی اوپر رویت امام کے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو اور مبین ہی اختلاف کا بیچ روایت
کرنے امام کے صحابہ سے اور وہ یہ ہی وفیہا توفی فقیہ العراق الامام ابو حنیفة النعمان بن ثابت الکوفی مولی بنی تیم
اللہ بن ثعلبة مولدہ سنة ثمانین رأی انسا وروی عن عطاء ابن ابی رباح وطبقتہ وکان قد ادرک اربعة من الصحابة
انس بن مالک بالبصرة وعبد اللہ ابن ابی اوفی بالکوفة وسہل بن سعد الساعدی بالمدینة وابو الطفیل عامر بن واثلة
بمکة قال بعض ارباب التاریخ ولم یر احدا منہم ولا اخذ عنہ واصحابہ یقولون لقی جماعة من الصحابة وروی عنہم
لم یثبت ذلک عند اہل النقل انتہی یعنی سن ۱۵۰ ہجری میں انتقال فرمایا امام ابو حنیفہ ابن ثابت کوفی مولی بنی
تیم اللہ ابن ثعلبہ نی اور زمانہ ولادت انکا سن اسی ہی دیکھا انہوں نے انس بن مالک کو اور روایت کی عطاء ابن
ابی رباح اور انکی معاصرین سے اور پایا تہا انہوں نے چار صحابہ کو جو نام انکی مذکور ہوئی اور بعض ارباب تاریخ
کہتی ہیں کہ نہیں دیکہا کسی صحابی کو اور نہ روایت کی کسی سے اور اصحاب امام کے کہتی ہیں کہ ملاقات کی امام نے ایک جماعت
صحابہ سے اور روایت کی انسے اور یہ امر نزدیک اہل نقل کے نہیں ثابت ہوا انتہی ترجمہ مختصراً پہلے یافعی نے قول متضمن
جو میں ملاقات امام تہا صحابہ سے ذکر کیا پہر اختلاف بعض ارباب تاریخ بیان کیا اب محل غور ہی کہ رویت انس کا
اور ادراک چار صحابہ کا کہ ایک انہیں سے انس ہیں روایت بعض ارباب تاریخ کی منافی ہی اور دوسرا معارض قوی قول
ان بعض کا مقولہ ہی اصحاب امام کا پس اس کلام یافعی سے صاف ظاہر ہی کہ عدم ملاقات اور روایت امام کے صحابہ
سے قول ہی بعض ارباب تاریخ کا نہ سب کا اور نزدیک امام یافعی کے رویت امام کی انس کو محقق ہی اور صحبت
انس اور تین صحابہ مذکورین سے اس ثبوت کو نہیں پہنچی یہی وجہ ہی کہ رویت انس کو پہلے علحدہ ذکر کیا اور ادراک
چار صحابہ کو پیچہے لکہا اور اگر یہہ توہم ہو کہ ادراک چار صحابہ سے مراد ادراک بالزمان ہی نہ ملاقات تو جواب یہ ہے
کہ وہ چار صحابہ جنکی ادراک میں کلام ہی ایک انہیں سے انس بھی ہیں جنکی رویت ثابت کر چکا ہی اب چار دونکے ادراک کو

ادراک بالزمان کیونکر کہا جائیگا دوسرے یہہ کہ اسجگہہ ادراک بالزمان مراد لینا دال ہے اوپر قلت اطلاع کے اوپر
احوال صحابہ کے اسواسطے کہ امام نے ادراک بالزمان بہت سی صحابہ کو کیا ہی پس تخصیص ان چار کی بیکار ہی جیسی
سائب بن یزید کہ وفات اونکی سن اکانوی یا بانوی یا چورانوی مین ہی اور عبد اللہ بن بسر کہ وفات انکی
چہیانوی مین ہی اور محمود بن الربیع کہ وفات اونکی سن ننانوی مین ہی قال العسقلانی فے التقریب السائب بن
یزید بن سعید بن ثمامۃ الکندی صحابی صغیر مات سنۃ احدی وتسعین وقیل قبل ذلک انتہی مختصراً وقال عبد اللہ
ابن بسر بضم الموحدۃ وسکون المہملۃ المازنی صحابی صغیر مات سنۃ ثمان وثمانین وقیل ست وتسعین انتہے
مختصراً وقال فے تہذیب الاسماء محمود بن الربیع الصحابی رضی اللہ تعالی عنہ قال الواقدی توفی سنۃ تسع و
تسعین انتہی مختصراً اور سوا انکے اور بہی صحابہ ہین کما لا یخفی علی من تصفح کتب اسماء الرجال اب اس تقدیر پر یہہ
قول اسکا اور اسیطرح قول ابن طاہر کا جو پہلے ہو چکا ولم یثبت ذلک عند اہل النقل محمول ہی اوپر اونہین بعض کے
جو منکر لقا و روایت ہین اور اضافت اہل کیطرف نقل کی واسطے عہد کے ہوگی بقرینہ سیاق کلام کے ورنہ قول
رؤیت انس کا اور ادراک چار صحابہ کا جو پہلے نقل کیا ہی ہمعنی ہوا جاتا ہی لیکن مولف معیار کو شوق تخطیہ نے
التفات طرف روایت منقولہ ابنی کے نکرنی دی سوا اسکی اور روایات معتبرین اور ثقات معتمدین جو مبین ملاقات اور
روایت امام ہین صحابہ سی کیونکر ملاحظہ کرتے اور مثل عبارت یافعی کے کلام ابن خلکان کا بھی مبنی ہے اور قول
اونہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافین ہین ملاقات کی اور مقولہ شیخ اسمعیل بن حماد کا جو ابن طاہر سی نقل
کرکے مولف نے بیان تعریض وتکذیب پر محمول کیا ہی اسمین ذہب بہ الی علیؓ کی جگہہ ذہب ثابت الی علیؓ ہوگا ثابت کی
جگہہ بعض نسخین غلطی سی بہ لکہہ گئی ہین جیسی بعض کتب مین ذہب ثابت بجدی ہی اور محققین نے لفظ بجدی کو غلطی نساخ
پر محمول کیا ہی یا بار جارہ کو زیادہ کیا ہی اور مراد جد سے وہی ثابت جو جد اعلی ہین لیلئے علامہ محمد امین صاحب
رد المحتار فرماتے ہین فی تاریخ ابن خلکان عن الخطیب ان حفید ابی حنیفۃ قال انا اسمعیل بن حماد بن النعمان
ابن ثابت بن النعمان بن المرزبان من ابناء فارس من الاحرار واللہ ما وقع علینا رق قط ولد جدی ابو حنیفۃ
سنۃ ثمانین وذہب ثابت الی علی رضی اللہ تعالی عنہ وہو صغیر فدعا لہ بالبرکۃ فیہ وفی ذریتہ ونحن نرجو ان یکون اللہ
قد استجاب لعلی فینا والنعمان ابن المرزبان ابو ثابت ہو الذی اہدی لعلی الفالوذج فی یوم المہرجان فقال علی
مہرجونا کل یوم ہکذا وبہ ظہر ان ما فی بعض الکتب من قولہ وذہب ثابت بجدی الی علی الخ غیر ظاہر لان
علیا مات سنۃ اربعین من الہجرۃ کما فی الفیۃ العراقی فالظاہر ان لفظۃ بجدی من زیادۃ النساخ او الباء زائدۃ

واقعہ حیات لکھے اور شیخ اسمٰعیل سے بہت مستبعد ہے کہ تاریخ وفات علی رضی اللہ تعالی عنہ پر اقدام نہ کرین اور ایسا امر کہ مؤلف معیار اوسکی غلطی سے آگاہ ہو جاوے بلا تکلف زبان پر لاوین اور ناقلین محصلین سے بھی بعید ہے کہ شیخ اسمٰعیل پر بلا تحقیق غلطی نساخ جیسی کہ وہ کلام ابن خلکان سے ظاہر ہے تعریض و تشنیع فرماوین اور محل عجب ہے کہ حافظ دراز پشاوری نے جو ترجمہ صحیح بخاری مین اسی عبارت غلط کا ترجمہ کر دیا جو منسوب تھی طرف شیخ اسمٰعیل کی اوسی سبب سے ناشی ہوئی کہ تحقیق نقل صحیح نہین کی اور تواریخ کثیرہ کیطرف التفات نفرماتے کہ غلطی نساخ معلوم ہو جاتی پس بعد مراحل تصنیف سے چندان بعید اور مستبعد نہین مؤلف معیار سے زیادہ تر بعید ہے یہ امر کہ اوسی مین سے نقل ابی اسحاق تو لی لی اور روایت خطیب کی جو متصل اوسکی تھی چھوڑ دی اور عبارت منقولہ تاریخ یافعی جو مخالف ہی غرض مؤلف کے خود نقل کی اور اوسمین التفات نفرمائی اور مہمل کیا عبارت منقولہ ابن طاہر کو اور پر تعریض اور طعن شیخ اسمٰعیل کے اور احتمال غلطی ناسخین پر دھیان نکیا اور کلام ابن خلکان اور صاحب رد المحتار کو جو مظہر ہے غلطی نساخ کا اسجگہ پس پشت ڈالا اور یہہ قول ابن حجر عسقلانی کا النعمان بن ثابت الکوفی ابو حنیفۃ الامام یقال اصلہ من فارس ویقال مولی بنی تیم الله فقیہ مشہور من السادسۃ انتہی جو نفی تابعیت امام مین شاہد گردانا ہی یا تو مبنی ہی اوپر قول انہین بعض ارباب تاریخ کے جو نافی ملاقات امام ہین پس مؤلف کو مفید نہین کما مر یا یہہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہی کہ ایک شخص باعتبارین مختلفین دو طبقون میں سے گنا جاتا ہی کما قال العلامۃ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر والطبقۃ فی اصطلاحہم عبارۃ عن جماعۃ اشترکوا فی السن ولقاء المشائخ وقد یکون الشخص الواحد من طبقتین باعتبارین کانس ابن مالک رضی اللہ تعالی عنہ فانہ من حیث ثبوت صحبۃ النبی صلے اللہ علیہ وسلم یعد فی طبقۃ العشرۃ ومن حیث صغر السن یعد فی طبقۃ من بعدہم انتہی تو ممکن ہی کہ ابن حجر نے تقریب مین امام کو بلحاظ اسبات کے کہ وقت ملاقات صحابہ کے عمر صغیر رکھتے تھی طبقہ سادسہ مین سے گنا اور ملاقات بصغر کو کالعدم قرار دیا اور باعتبار حصول ملاقات کے طبقہ خامسہ سے ہونا منافی اسکے نہین بلکہ یہی توجیہ ثانی متعین ہی واسطے کلام ابن حجر کے اسلئے کہ محقق شامی نے کلام ابن حجر سے نقل کیا ہی کہ انہون نے امام کو باعتبار حصول ملاقات صحابہ تابعین مین سے ٹھہرایا ہے کما سیجیٔ عنقریب **قولہ** تو دیکھو الخ **اقول** مسلمانو محل غور و انصاف ہی کہ رؤیت حضرت انس کی اور ادراک تین صحابہ کا سوا انکی بروایت منقولہ مؤلف معیار سے اور فقط رؤیت انس کی بروایت دارقطنی اور بروایت خطیب جسکو مؤلف معیار نے قصدا چھوڑ دیا اور ملاقات اور رؤیت دو نو قول اصحاب امام کے جسکو مؤلف نے ابن طاہر سے نقل کیا ہے

11

اور بعد از ہونا ملاقات کا فقط کلام سخاوی سے جسکی ہم تفصیل کرچکے خوب مرتبۂ ظہور ثبوت کو پہنچا اور یہہ امور ثبوت تابعیت کے لئے کافی ہیں پس یہہ قول مؤلف کا کیونکر صحیح ہو کہ نزدیک محققین کے ملاقات امام کی صحابہ سے ثابت نہیں **قولہ** سو مانع کو اسیقدر سند منع کافی ہے اور مدعی کو اثبات دعوی کا ساتھہ دلیل قوی کی لازم ہے

اقول مؤلف معیار نے صاحب تنویر الحق کو نقل فضائل امام میں مدعی ٹھہرایا اور اپنی آپکو مانع اور کلام اپنی کو حسن سے عند التحقیق غرض مؤلف نہیں نکلتی کہا مر سند منع گردانا اور حال یہہ ہے کہ مؤلف تنویر الحق نقل فضائل امام میں مدعی نہیں ناقل ہیں اسواسطے کہ مدعی اصطلاح مناظرین میں وہ شخص ہے جو درپے ہو اثبات حکم خبری کے اور اس حکم کی نسبت نقل کی کسیکی طرف نکرے اور اگر کسی سے اس حکم کو نقل کریگا تو وہ ناقل ہے نہ مدعی چنانچہ عنقریب تعریف نقل سے یہہ امر واضح ہوتا ہے اور صاحب تنویر الحق اس سب اخبار کو منسوب طرف ناقلین کی کرتے ہیں کما لا یخفی علی الناظر پس ذکر فضائل امام میں ناقل ہیں نہ مدعی اور ناقل پر ایراد منع صحیح نہیں صاحب رشیدیہ اور صاحب شریفیہ شارح اوسکی فرماتے ہیں والنقل ہو الاتیان بقول الغیر علی ما ہو علیہ بحسب المعنی مظہرا انہ قول الغیر یرید انہ لا یلزم فی النقل الاتیان بقول الغیر بحیث لا تتغیر لفظہ بل انما یلزم الاتیان بہ علی وجہ لا تتغیر معناہ ومع ذلک یلزم اظہار انہ قول الغیر کان یقول مثلا قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بفرض انتہی اور بھی شریفیہ میں دوسری جگہہ فرماتے ہیں کیشان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والمدعی انتہی اور صاحب آداب باقیہ فرماتے ہیں پس قولہ حقیقۃ اشارۃ الی ان المنع المجازی یتوجہ علی النقل والدعوی انتہی وقال فی الشریفیۃ اما النقل فلانہ اذا قال احد قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی النیۃ فی الوضوء لیست بشرط فاما ان یقول المانع لا نسلم انہا لیست بشرط فیہ واما ان یقول لا نسلم ان ابا حنیفۃ رحمہ اللہ قال کذا فالاول لا یسمع اصلا لانہ قرر الکلام بطریق الحکایۃ فلا یتعلق بہ المواخذۃ اصلا والثانی فہو وان کان یسمع لکن لا من حیث انہ منع حقیقۃ بل لانہ عبارۃ عن طلب التصحیح یطلق علیہ لفظ المنع مجازا انتہی اب یکہو ناقل کو مدعی ٹھہرا کر آپ سے منع وارد کرنا دال ہے اوپر عدم اطلاع کے قواعد بحث سے اور مغلطہ ہے آن پڑہونکا اگر کوئی کہے کہ اسجگہہ منع سے مراد مؤلف معیار کی طلب تصحیح نقل ہے مجازا کما فی الشریفیۃ تو ہم کہیں گے تصحیح نقل عبارت ہے اظہار صحت نقل سے یعنی یہہ بات ظاہر کرنا کہ فی الواقع شخص منقول عنہ نے یہہ امر منقول کہا ہے اور مؤلف معیار نے ان جگہوں میں کہیں یہہ نہیں طلب کیا کہ صاحب تنویر نے یہہ نقول غلط لکھی ہیں منقول عنہ سے اسکی تطبیق چاہیئے اگر ایسا ہوتا تو اسکو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور جواب میں اسکی دکہا دینا کلام منقول عنہ کا کافی ہو جاتا

بلکہ مولف معیار صحت نقل کو نا کر رہے تخطیب منقول ہے اور اپنی ایرادات بیجا حاصل کر کے اوپر منقول ہے
دار و کرکے اوسکو منع اور سند منع قرار دیتا ہی مصنفین اذکیا کو غور چاہیئے کہ جناب مولف کی فہم و تدبر کس قدر
جولانیوں پر ہے اور باوجودیہ مبنی ہر طور پر جوابات مناسبہ ہر محل پر دیتی ہین پس منع کہنا اس مجموع پر کلام صحیح
ہو نہ طلب تصحیح نقل بھی صحیح نہو اگر شبہ پڑے کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک منع منقول کی جس سے
ناقل التزام صحت اوسکی کا کرے جائز ہی کما قال فی الشریفیۃ وقیل انما الممنوع منع المنقول من حیث ہو منقول
لعدم التزام صحتہ فمن حیث الالتزام لیس بناقل وکلامہ لیس منقولاً بہذا الاعتبار فیتوجہ علیہ المنع انتہی تو ہم جواب
مین اوسکا کہین گے کہ یہ قول بعض مناظرین کا غلط اور نزدیک محققین کے مقبول نہین پس اسپر اعتماد کرکے منع
کہنا بناء کلام علی الفاسد ہی صاحب آداب باقیہ جواب اوس بعض مین فرماتے ہین انکم ان ذلک القائل لو سلم
تعریف المنع والمقدمۃ بما عرفنا بہ فذلک القول منہ مخرفۃ بحث کما لا یخفی وان لم یسلم احد ذینک التعریفین بل
قال المنع طلب الدلیل علی ما التزم صحتہ او المقدمۃ ما التزم صحتہ کما یستدعیہ سیاق کلامہ فہو لاریب فیہ وان
کان مستلزماً لخرق الاجماع انتہی اور ثانیاً کہین گے کہ ناقل کو متنازعہ فیہ مین التزام صحت ضروری نہین اسلئے کہ
مقصود ناقل مقصود اوپر نقل خاص کے نہین البتہ ناقل کو بہ اعتبار التزام ثبوت تابعیت امام ہی موافق نقل ثقات کے
پس اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہو تو نہو دوسری نقل مظہر مدعا کی ذکر کریگا اور انتقال کرنا ایک مظہر مثبت
سے جب وہ فی الواقع مظہر ہو اور مخاصم کو کسی عارضہ سے مفید نہو طرف دوسری کی جو مسکت خصم کو اور مفید عوام
کو ہو جائے طریقہ قدیمہ مناظرین کا اور سنت انبیاء عظام علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی دیکھو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مناظرہ
نمرود مین پہلے فرمایا رَبِّیَ الَّذِی یُحْیِی وَیُمِیتُ یعنی رب میرا وہ ہی جسکی قبضہ قدرت مین جلانا اور مارنا ہی پس یہ
امر فی الواقع مثبت مدعا تھا لیکن جب نمرود نے تعنت و عناد سے واسطے اضلال عوام کے اسکی جواب مین کہا کہ اَنَا اُحْیِی
وَاُمِیتُ یعنی یہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہی اور اس دہوکی سے عوام کو بہکایا پس ابراہیم علیہ السلام نے دوسری
مثبت کیطرف انتقال فرمایا اور کہا کہ اللہ تعالی وہ ہی کہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہی تجکو اگر دعوی خدائی ہی تو تو
سورج کو مغرب سے نکال دے پہر نمرود کو ساکت کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ ترک نقل خاص بلکہ دلیل خاص سے بطلان مدعا
نہین ہو جاتا پس محل مذکور مین ناقل کو التزام صحت نقل خاص کچھ ضروری نہوا اور ثالثاً یہ کہ ہمنے منع کو مسلم کہکر
جوابات ہر ایک کی مختصراً دیدئے شائق کو چاہیئے کہ بنظر غور ملاحظہ کرے اور معلوم نہین کہ مولف معیار ائمہ
نقل کسکو ٹھہراتا ہے اگر ائمہ نقل عبارت ارباب تواریخ سے ہے تو ظاہر ہی کہ مولف تنویر الحق نے نقل تابعیت امام

معدن الیواقیت اور مدینة العلوم سے کی ہی اور اونکے مولفون نے اور تواریخ سی نقل کیا ہی چنانچہ ہمنی تائید
انکی نفس تابعیت مین کلام یافعی سی جو مقبول اور منقول ہی مولف معیار کا اور تردد خطیب سی جو منقول ہی تہذیب الاسما
مین اور کلام دارقطنے سی جو ذکر کیا ہی ابن طاہر نے کردی پس دعوی تابعیت خلاف نقل ثقات ارباب تواریخ ٹہرا
اور صحبت اور روایت امام کی صحابہ سی جو طحطاوی اور اعلام الاخیار وغیرہ مین مذکور ہی سنے نقل کے تواریخ معتبرہ سے
نہین یہہ لوگ ثقات اور معتبرین تہے افترا کیونکر کرتے دیکہو طحطاوی نے بنفسہ استناد اسکا طرف تبیض الصحیفہ کے جو مصنف
ہی امام جلال الدین سیوطی کے کیا ہی اور تصریح اونکی یہہ ہی قال فی تبیض الصحیفة قد الف الامام ابو معشر عبد الکریم ابن
عبد الصمد الطبری المقری الشافعی جزء فیما رواہ الامام ابو حنیفة عن الصحابة قال ابو حنیفة رأیت الخ وذکر ہولاء المذکورین
انتہی قال ابن حجر انہ ولد بالکوفة سنة ثمانین من الہجرة وبہا یومئذ من الصحابة عبد اللہ ابن ابی اوفی فانہ مات
بعد ذلک بالاتفاق وبالبصرة یومئذ انس ابن مالک ومات سنة تسعین او بعدہا وقد اورد ابن سعد بسند لا باس
بہ ان ابا حنیفة رای انسا وکان غیر ہذین من الصحابة بالبلاد احیاء فہو بہذا الاعتبار من طبقة التابعین ولم
یثبت ذلک لاحد من ائمة الامصار المعاصرین لہ کالاوزاعی بالشام والحمادی بالبصرة والثوری بالکوفة ومالک
بالمدینة ومسلم بن خالد الزنجی بمکة واللیث بن سعد بمصر انتہی دیکہو کمال تعجب اور افسوس کے بات ہی کہ مولف معیار نے
صاحب تبیض الصحیفہ امام جلال الدین سیوطی کو نہ ائمہ نقل سی ٹہرایا اور نہ کلام اونکا قابل اعتبار مانا اور تصریح
ابن حجر عسقلانی کی ساتہہ تابعیت امام کے جو منقول ہوئی افترا گردانی اور قول انہین ابن حجر کا جو نفی تابعیت امام پر دال
تہا اور باعتبار صغر سن کے واقع ہوا تقریب سی لے لیا اور طحطاوی وغیرہ ناقلین محققین اسکی کو باوجود اسبات کے
کہ استناد نقل کی طرف ائمہ تواریخ اور حدیث کی کرتے ہین مفتری اور کذاب قرار دیا اور کسیکو انمین سی ائمہ نقل سے
نمانا اور نقل ابن حجر وجلال الدین سیوطی اور ابی معشر طبری شافعی وغیرہ کو باوصف اتصال سند کے غیر متصل کہا اور
کلام ابن طاہر اور ابن خلکان اور سخاوی کو باآنکہ اس سی غرض مولف نہین نکلتی بمعنی تراشیدہ وتخیلہ اپنی کے لیلیا
اور متصل السند گردانا اور روایت خطیب اور دارقطنی اور یافعی کو رایگان چہوڑا ماشاء اللہ ولا حول ولا قوة الا باللہ
کیا انصاف ودیانت اور کیا تدبر وذکاوت ہی اور یہان سی کہل گیا کہ یہہ کلام مولف کا اب اگر کوئی کہے کہ
بیشک امام کی ملاقات ان صحابہ سی بنقل ائمہ نقل تو ثابت نہین لاکن ہمعصر تو تہی اور روایت کرنا امام کا انس
اور عبد اللہ ابن ابی اوفی سی طحطاوی وغیرہ نے بہی نقل کیا ہی سو یہہ امر واسطے ثبوت دعوی لقا کے
کافی ہے بنا بر مذہب مسلم کے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ سی طحطاوی وغیرہ نے

بسند متصل الی الامام امام سی نہین نقل کیا انتہی سراسر جہتی ہی ہو سطی کیا آور آ جب لقائی امام صحابہ سی
نقل ثقات معرض بیان مین آ چکے پس کیا حاجت ہی کہ لقائی امام ساتھ روایت کرنے امام کے صحابہ
سی مذہب مسلم پر بنا کرکے ثابت کیجا ہی آور تنا سمجھ کہ ابو معشر طبری نے روایت کرنا امام کا صحابہ سے
بسند متصل ذکر کر دیا لیکن جلال سیوطی یا طحاوی نے بجہت اختصار عبارت کے قال ابو حنیفۃ زوت
انس کے اکتفا کیا جس شخص منصف کا جی چاہی کلام ابی معشر مین دیکھ لے آور بھی طحاوی نے واسطی ثانیہ
ثبوت لقا کے کلام ابن حجر سی رؤیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو نقل کر دی آور تنا سمجھ کہ ہم تو جیتی
ہین کہ یہ کلام تمہارا کہ روایت کرنا امام کا انس اور عبد اللہ کے طحاوی وغیرہ نی بسند متصل الی الامام امام زوات
نہین کیا انتہی کیا معنی رکہتا ہی اگر مراد یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ نے اپنی شیوخ سی اور اُن شیوخ نی اپنی شیوخ
سی علی الاتصال الی الامام یہ امر نہین نقل کیا تو ہم جواب مین کہتی ہین کہ نقل احوال رجال مین اتصال
سند کا من الناقل الی اصل المنقول عنہ کب ضرور ہے سب ارباب تاریخ جو احوال رجال نقل کرتے ہین کہین
اتصال سند اپنی سی الی اصل المنقول عنہ نہین کرتے بلکہ کتب معتبرہ ثقات سی نقل کر دیتی ہین اور معہذا نقل انکی
نزدیک محققین کے مقبول ہوتی ہی دیکھو خود مؤلف معیار نی جو ابن طاہر او سخاوی اور ابن خلکان سی عدم لقاء
و روایت امام کی صحابہ سی نقل کی اور معرض استدلال مین انکی ساتھ سند پکڑی بہلا یہ زمانہ امام مین کب تھے
پس یہہ لوگ احوال امام کو بغیر بیان و تحریر اُن لوگونکی جنہون نے زمانہ امام پایا کیا جانین اور نقل انکی ان موجودین زمانہ
امام تک متصل نہین پس چاہئے کہ قابل قبول نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری طرف سی ہی علاوہ
کہ صحت خبر روایت کیواسطی اتصال سند من المخبر الی الراوی ضرور نہین کتب معتبرہ مین موجود ہونا روایت کا واسطی صحت
خبر مخبر کے کافی ہی مثلا کوئی کہی کہ بخاری کو مثلا امام احمد یا عبید اللہ بن محمد سی روایت ہی تو اب اس قائل
سی لیکر بخاری تک اتصال سند کی کیا حاجت فقط موجود ہونا روایت بخاری کا ان مذکورین سی بیچ کتاب
بخاری کے کافی ہی پس ابو معشر وغیرہ جو ناقلین روایت امام ہین صحابہ سی انہونکو کتب معتبرہ سی اور ہمکو
اُن کے بیان سی معلوم ہوا اب اتصال سند نہ ہمسی اور نہ ابو معشر طبری وغیرہ سی امام تک واسطی صحت
خبر روایت کے درکار ہی دیکھو عمل کرنے کے لئی اگر کسی حدیث کو تلاش کرین تو موجود ہونا اسکا کتب
معتبرہ و ثقات مین کفایت کرتا ہی کما قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح ومن اراد العمل بحدیث
من کتاب فطریقتہ ان یأخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہو او ثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا ہو او ثقۃ

بأصولِ صحیحۃٍ اخرٰہ انتہی وہکذا فی مقدمۃ صحیح مسلم للنودی پس جب معمول بہ ہونے حدیث کے لئے اتصال سند درکار نہوا تو مجرد خبر زیادت بین کیونکر ہوگا اور یہہ قول عبد اللہ ابن المبارک کا الاسناد من الدین الخ صحیح ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اولًا تو احادیث مرویہ امام مین اسناد ہی اور محققین شافعیہ مثل النووی وحافظ سیوطی و ابن حجر اوسکو قبول کر چکے ہین اور ذکر کرنا تمام اسناد کا واسطی قبول مولف معیار کے نہ ضروری ہی اور نہ مقتضا ہی کلام ابن المبارک کا دقدمرّ اور ثانیا یہہ کہ معنی اس کلام ابن المبارک کے یہہ ہین کہ اعتماد اور تحقیق صحت و غلطی ساتھہ بیان اسناد کے ہوتی ہی اور حصر معرفت صحت و غلطے کا اسپر نہین ہی جائز ہے کہ بقرائن اخرے حکم صحت وغیرہ کرین اور اس جہت سی حدیث معمول بہا مُود ہو جائی دیکھو نزدیک امام مالک اور امام ابی حنیفہ اور باقی ائمہ کوفی کے بلکہ نزدیک امام شافعی کے بہی حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط حجت ہوتی ہے کما سیجی اور ثالثا یہہ کہ تشدد فی الاسناد اگر ہی تو ان احادیث مین جو مفید احکام ہین نہ اون مین کہ مفید احکام نہین بلکہ فضائل اعمال اور مناقب وغیرہ کی مثبت ہین قال فی مقدمۃ جامع الاصول وقال احمد بن حنبل اذا رُوینا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الحلال والحرام والسنن والاحکام تشددنا فی الاسانید واذا رُوینا عنہ فی فضائل الاعمال وما لا یضع حکمًا ولا یرفعہ تساہلنا فی الاسانید انتہی اور اسجگہہ احادیث مرویہ امام بیچ فضائل اعمال کے ہین تو اوسمین تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت اور یہہ جو کہا ہی اور روایت معلق بلا سند اسلئی حجت نہین ہوتی نزدیک جمہور کے الخ کلام بیحاصل ہے اسلئی کہ اگر بجہت عدم ذکر اسناد کی حدیث معلق حجیت کے قابل نہو تی تو چاہئی تہا کہ کسی حال مین نہوتی جبتک سند ذکر نکیجاتی اور حال آنکہ بقید بعض شروط باوجود عدم مسندیت نزدیک جمہور اور بعض مجتہدین کے حجت ہوتی ہی کما سیاتی اور ثانیًا اسواسطی کہ مقابل مسند کے مرسل اور منقطع اور معلق اور معضل اور منقطع وغیرہ سب ہین کہ انمین ذکر اسناد بتمامہ نہین ہوتا اور باوصف عدم ذکر اسناد بتمامہ کی اکثر انمین سے بشروط مخصوصہ حجت ہوتی ہین فقط ایک معلق ہی مقابل مسند نہین ہی کہ عدم حجیت معلق سی حصر حجیت کا بیچ مقابل آخر اعنی مسند کے ہوجاتا اور اتصال سند واسطے حجیت کے ضروری ہوتا قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ وانما ذکر التعلیق فی قسم المردود للجہل بحال الراوی المحذوف وقد یحکم بصحتہ ان عُرف بان یجیٔ مسمّی من وجہ آخر فان قال جمیع من احذفہ ثقات جاءت مسئلۃ التعدیل علی الابہام من غیر تسمیۃ المعدّل اختلف فیہ فعند بعضہم یکتفی بہ وعند الجمہور ومنہم الخطیب ابو بکر الصیرفی لا یکتفی

عبد اللہ بن مبارک کا قول الاسناد من الدین ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء کو ذکر کیا مقدمۂ صحیح مسلم وغیرہ اور روایت معلق بلا سند

ـه في التوثيق ولا يقبل حتى يسمّى لكن قال ابن الصلاح إنّ ما وقع من هذا التعليق والحذف في كتاب
الحديث الصحيحة كالبخاري ومسلم فما أتى فيه بصيغة الجزم دلّ على أنه ثبت إسناده عنه وقائله لا يستجيز
أن يجزم بذلك عنه إلا وقد صح عنده عنه وإنما حذفت لغرض من الأغراض وما أتى فيه بغير الجزم ففيه مقال
والثاني وهو ما سقط من آخره بعد التابعي وهو المرسل وإنما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف
وهذا أي كون المرسل حديثا مردودا لا يحتج به عند جماهير المحدثين وكذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء وأصحاب
الأصول وقال مالك في المشهور عنه وأبو حنيفة وطائفة من أصحابهما وغيرهم من أئمة العلماء
كأحمد في المشهور عنه أنه صحيح محتج به بل حكى ابن جرير إجماع التابعين بأسرهم على قبوله وأنه لم يأت عنهم
إنكاره ولا عن واحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها
من الشارع صلى الله عليه وسلم بالخيرية وبالغ بعض القائلين بقبوله فقوّاه على المسند معللا بأن من أسند
فقد أحالك ومن أرسل فقد تكفل لك هذا إذا لم يعتضد فإن اعتضد بأن عرف من عادة التابعي أنه
لا يرسل إلا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين إلى التوقف وأنه لا يقبل لبقاء الاحتمال وهو أحد قولي أحمد وغير
المشهور عنه وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل مطلقا وقال الشافعي يقبل إن اعتضد بمجيئه
من وجه آخر مباين للطريق الأولى مسندا أو مرسلا أو اعتضد بأن أفتى عوام أهل العلم بمعناه أو كان
المرسل متصفا بكونه من كبار التابعين ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة انتهى مختصرا بقدر الحاجة وقال
العلامة ابن الأثير في جامع الأصول المرسل في الحديث هو أن يروي الرجل حديثا عمن لم يعاصره وللمحدثين
اصطلاح في تسمية أنواعه فمنه المرسل المطلق ومنه قسم يسمّى منقطعا ومنه قسم يسمّى المعضل والناس
في قبول المراسيل مختلفون فذهب أبو حنيفة ومالك بن أنس وإبراهيم النخعي وحماد بن سليمان وأبو يوسف
ومحمد بن الحسن ومن بعدهم من أئمة الكوفة إلى أن المراسيل مقبولة محتج بها عندهم حتى أن منهم من قال إنها أصح
من المتصل المسند فإن التابعي إذا أسند الحديث أحال الرواية على من روى عنه وإذا قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فإنه لا يقول إلا بعد اجتهاد في معرفة صحته انتهى بقدر الحاجة وقال في مسلم الثبوت المرسل
قول العدل قال عليه السلام كذا وهو إن كان من الصحابي يقبل اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف وإن كان من
غيره فالأكثر ومنهم الأئمة الثلاثة يقبل مطلقا قيل من أسند فقد أحالك ومن أرسل فقد تكفل لك وابن
أبان يقبل مطلقا من القرون الثلاثة وأئمة النقل انتهى مختصرا اور اگر مراد یہ ہی کہ امام سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم تک اتصال سند نہیں ہے تو جواب اسکا بہت ظاہر ہے اسلئے کہ امام نے جو احادیث صحابہ سے روایت کی ہیں ان میں حفظ
ایکو اسطہ صحابی کا ہے اور وہ صحابی محتمل عدم عدالت اور وثوق کی نہیں ہیں اور انہیں مذکورین سے ہیں جنکی ملاقات امام سے
ثابت ہے یعنی انس ابن مالک اور ابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالے عنہم پس اگر امام انکو ذکر کرتے جب بھی حدیث مقبول
ہوتی چہ جائیکہ امام نے روایت میں بیان فرمایا اور کہا روینا الخ یعنی عن انس اور غیرہم من المذکورین جنکا ذکر اسامی
ناقلین نے بجہت شہرت کے اور اعتماد و تفحص مصنف کے ترک کیا اور الخ کا اشارہ کر دیا اور امام نے ترک اسامی نہیں کیا ہے کہ یہہ
کہا جاوے کہ سند امام سے رسول اللہ صلعم تک متصل نہیں ہے **قولہ** علاوہ یہ ہے کہ جو تین حدیثیں مروی امام کی انس سے مولف نے
طحطاوی سے نقل کی ہیں وہ تینوں موضوع ہیں نزدیک اکثر کے خاصکر حدیث پہلی الخ **اقول** محل غور ہے کہ مولف کا
دعوی یہہ ہے کہ یہہ حدیثیں نزدیک اکثر کے موضوع ہیں اور کلام سے کسی محقق کے نقل موضوعیت احادیث مذکورہ کے
نزدیک اکثر کی نہیں کی بلکہ دو تین قول جو دال ہیں موضوعیت پر خواہ نزدیک اکثر کے ہو یا اقل کی نقل کئے پس اس سے
موضوعیت عند الاکثر کیونکر ثابت ہوگی جائز ہے کہ ان مذکورین نے احادیث مذکورہ کو موضوع کہا ہو اور سوا انکے اور بہت سے
محققین کے نزدیک غیر موضوع ہوں چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہے اب پہلے کلام تذکرۃ الموضوعات کا جسکو مولف نے
شاہد موضوعیت حدیث اول گردانا ہے سنو تا تقصیر اور تغییر مولف کی کہلجائے بعد ازیں بحث اسکی معنی میں کیجائیگی قال
الشیخ ابن طاہر فی تذکرۃ الموضوعات فی المقاصد طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم روی عن انس بطرق کلہا معلولۃ
واہیۃ وفی الباب عن جماعۃ من الصحابۃ وبسط الکلام فی تخریج الاحیاء ومع ہذا کلہ قال البیہقی متنہ مشہور واسنادہ
ضعیف روی من اوجہ کلہا ضعیفۃ وقال احمد لا یثبت فی ہذا الباب شئ وکذا قال ابن راہویہ وابو علی النیشاپوری
والحاکم ومثل بہ ابن الصلاح للمشہور الذی لیس بصحیح ولکن قال العراقی قد صحح بعض الائمۃ بعض طرقہ وقال المزی
ان طرقہ تبلغ رتبۃ الحسن انتہی دیکھو مولف نے وفی الباب عن جماعۃ سے لیکر وقال احمد تک عبارت حذف کر دی اور ان
سے والحاکم تک نقل کرکے ومثل بہ ابن الصلاح سے آخر تک سب عبارت ذکر کی تا ناظرین ذہن کا کہا جائیں اور یہہ سمجہیں کہ
یہہ حدیث سوا انس کے اور صحابہ سے مروی نہیں اور طرق روایت انس کی سب واہیات ہیں پس یہہ حدیث واہیات
میں سے ہوتی اور روایت اور صحابہ کی اس حدیث کو جسکی طرق کو واہیات نہیں کہا اور کلام بیہقی کو جو دلالت کرتا ہے اوپر شہرت
متن اور ضعف اسناد کی اور استدراک ابن طاہر کو جو ساتھہ نقل عراقی کے کہ تصحیح بعض ائمہ پر دال ہے واقع ہوا اور قول
مزی کو جو دال ہے اوپر پہنچ جانے طرق حدیث کی مرتبہ حسن کو کہ یہہ سب مخالف دعوی باطلہ مولف تہی حذف کر دیا
اور انتہی مختصراً لکھدیا تاکہ وقت اعتراض ناظرین تذکرہ کی گنجایش عذر رہے یہہ سوچا کہ ناظرین تذکرہ معلوم کرلینگے

کہ جو عبارت منافی معروف کی تھی اوسکو اوڑا دیا اور جو موافق مدعا اپنی زعم مین سمجھا اوسکو رہنے دیا یہ اختصار محض قاصر ہی
ہے جیسا بعض مبتدعوں نے ترک کیے کیونکہ صحیح ہو گا اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی منکر دین کہے کہ نماز پڑھنا حرام ہے
اسلیے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ آخر فقرہ تک نہ پڑھ کر ایسے عقلا کی سمجھ سے استدلال کیا مانع اور یہ اختصار کیونکر
صحیح اور یہ جو اسکا کہنا ہے تو آخر فقرہ لکھ دیا تھا کہ قابل التفات و مسموعت ہو گا پہر سمجھنا چاہیے کہ معلل ہونا
حدیث کا بمعنی یہ ہے کہ اسمین کوئی سبب خفی قادح صحت ہو اور ظاہر اوس حدیث کا سبب قادح سے سالم ہو کما قال فی مختصر کتاب الارشاد
لابن الصلاح والعلۃ عبارۃ عن سبب قادح مع ان الظاہر السلامۃ منہ پس حدیث معلل کو بعضے محدثین تعبیر کرتے
ہین ساتھ معلول کے کما قال العلامۃ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر قد وقع فی عبارۃ کثیر من المحققین کالترمذی
والبخاری وابن عدی والدارقطنی وکذا فی عبارۃ الاصولیین والمتکلمین تسمیتہ ای المعلل بالمعلول انتہی تو غایت
معلل ہونے حدیث کی یہ ہے کہ اوسمین صحت مفقود ہے اور مفقود الصحۃ ہونے سے موضوع ہونا حدیث کا لازم نہین کیونکہ
حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ وغیرہ بعض اوقات مین صحیح نہین ہوتی اور باوجود عدم صحت کی وہ موضوع نہین ہو جاتی
بلکہ صحیح بھی ہوتی ہین بلکہ اکثر محل مین معلل ہونے سے نفس متن حدیث مین ضعف بھی نہین ہوتا اسلیے کہ کبہی تعلیل اسناد
مین ہوتی ہے اور حدیث صحیح اور معروف ہوتی ہی اور وہ تعلیل جو متن مین ہوتی ہی کبہی تو منافی صحت نہین اور کبہی
ہے لاکن بالقطع دلالت اوپر موضوعیت حدیث کے نہین کبہی غایت اسکی یہ ہی کہ دال ہو گی اوپر ضعف کے اور یہ امور
ناظرین اصول حدیث پر بیّن و واضح ہین قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح وکثر التعلیل بالارسال بان یکون راویہ
اقوی ممن وصل ویقع العلۃ فی الاسناد وھو الاکثر وقد یقع فی المتن وما وقع فی الاسناد قد یقدح فیہ وفی المتن
کالارسال والوقف وقد یقدح فی الاسناد خاصۃ ویکون المتن معروفا صحیحا کحدیث یعلی ابن عبید عن الثوری عن عمرو
ابن دینار البیعان بالخیار غلط یعلی انما ھو عبد اللہ ابن دینار وقد یطلق العلۃ علی غیر مقتضاہا الذی قدمناہ ککذب
الراوی وغفلتہ وسوء حفظہ ونحوہا من اسباب ضعف الحدیث وسمی الترمذی النسخ علۃ واطلق بعضہم العلۃ
علی مخالفۃ لا تقدح کارسال ما وصلہ الثقۃ الضابط حتی قال من الصحیح صحیح معلل کما قیل منہ صحیح شاذ انتہی و
ہکذا فی مختصر الاصول للسید الشریف الجرجانی وشرح نخبۃ الفکر وشرحہ للعلامۃ وجیہ الدین العلوی اور اسیطرح
لفظ واہی کا دال علی موضوعیۃ الحدیث نہین بلکہ مثبت ہے ضعف حدیث کا جیسے کہ ابن حجر تقریب مین فرماتے
ہین العاشرۃ من لم یوثق البتۃ وضعف مع ذلک بقادح والیہ الاشارۃ بمتروک الحدیث او متروک او واہی
الحدیث او ساقط انتہی پس قطع نظر کلام بیہقی سے جو دال ہے اوپر شہرت متن حدیث کی اور روات اور صحابہ کی سے

سوا انس رضی اللہ تعالی عنہ کی جسکی طرق مین قطعیت ضعف نہین اور تمثیل ابن صلاح سی جو بھی دال ہی اوپر شہرت
متن کے اور مقولہ عراقی سی جس سی ظاہر ہے تصحیح کرنا بعض طرق حدیث کو اور کلام مزی سی کہ اس سی معلوم ہوا
پونہچ جانا اس حدیث کا مرتبہ حسن کو فقط اس عبارت مقصودہ مؤلف سی بھی موضوعیت حدیث ثابت نہین ہوتی
اسلئی کہ اس کلام مین طرق کو معلول اور واہی کہا ہی نہ متن حدیث کو اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول
اور واہی کہتا جب بھی دال اوپر موضوعیت کے نہتا کما ذکرنا آنفا پس طرق کے معلول اور واہی کہنے سی موضوعیت
کیونکر ثابت ہوگی اور عدم ثبوت نزدیک احمد اور ابن راہویہ اور ابی علی اور حاکم کے موضوعیت حدیث کو نہین
چاہتا کہین پر کتب اصول حدیث و فقہ مین عدم ثبوت کو نزدیک بعض محدثین کے دلیل موضوعیت نہین گردانا من
ادعی فعلیہ البیان اور نقل مؤلف کی بیچ موضوعیت اس حدیث کی فوائد مجموعہ شوکانی سی تصحیح کو نہین پونہچی ہم نے
تفحص کیا بیچ حدیث راستہ کے بنائی چاہیئی کہ مؤلف تصحیح نقل کرے اور جبتک تصحیح نقل نہو نقل کچہہ مفید نہین البتہ
مجموعہ شوکانی مین حدیث اُطلبوا العلم ولو بالصین فان طلب العلم فریضة علی کل مسلم کو لیا ہی اور اسمین
اختلاف اقوال لکھا ہی حکم قطعی موضوعیت کا اوسمین بھی نہین کیا کما قال اُطلبوا العلم ولو بالصین
فان طلب العلم فریضة علی کل مسلم رواہ العقیلی وابن عدی عن انس مرفوعا قال ابن حبان ہو باطل لا
اصل لہ وفی اسنادہ ابو عاتکة وہو منکر الحدیث وتعقب بانہ قد روی لہ الترمذی وقد اخرج ہذا الحدیث
البیہقی فی الشعب وابن عبد البر فی کتاب العلم وقال فی المختصر ہو لابن ماجة واحمد والبیہقی ولفظہ مشہور واسانیدہ
ضعیفة وقد اوردہ ابن الجوزی فی الموضوعات انتہی اب غور کا محل ہی کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو بھی حتما موضوع
نہین کہا بلکہ اختلاف اقوال ذکر کیا ہی اور ظاہرا کلام اُنکی سی ترجیح عدم موضوعیت مستفاد ہوتی ہی کما لا یخفی
علی الماہر المتدبر اور طلب العلم فریضة جو حدیث علیحدہ ہی اسکلام مین اوسکی موضوعیت سی کچہہ بحث نہین اگر بالفرض
حدیث اُطلبوا العلم الخ موضوع ہوتی جب بھی موضوعیت اوسکی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضة کو کہ حدیث
مستقل سا تہہ اسناد علیحدہ کے ہی مستلزم نہ تہی چہ جائیکہ اُسکی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہو اگر مؤلف نے معیار
حکم موضوعیت طلب العلم فریضة الخ کا اس کلام شوکانی سی جو باب حدیث اُطلبوا العلم الخ مین واقع ہوا کیا ہی تو خوش
فہمی اور حدیث شناسی اُنکی قابل غور ہی اور اگر یہہ کہو کہ مؤلف نے شوکانی سی فقط یہہ بات نقل کی ہی کہ ابن جوزی
نے اس حدیث کو موضوعات مین ذکر کیا ہی تو اولاً ہم کہتی ہین کہ ابن جوزی نے حدیث اُطلبوا العلم الخ کو موضوعات مین
شمار کیا ہی حدیث طلب العلم الخ کو کما مر اور ثانیاً یہہ کہ ابن جوزی کی موضوع کہنے سی کیا حدیث حتماً موضوع ہو جاتی ہے

البتہ اگر وہ کوئی ائمہ حدیث سے اثبات صحت و حسن لغیرہ حدیث کا کرتے تو ممکن تھا اور مشارٌ الیہ میں تو محققین نے تصحیح
حدیث کی ہے پھر کلام ابن جوزی سے موضوعیت حتمی کہاں آ گئی، لطف یہ ہے کہ کلام شوکانی میں سے فقط نقل موضوعیت ابن جوزی
سے لے لیا اور باقی کلام منافی دعوی موضوعیت چھوڑ دیا اور اسکے اثبات دعوی موضوعیت کیا ہے ایسا ہی کہ لا
تقربوا الصلوٰۃ تو لے لیا اور وانتم سکٰریٰ کو چھوڑ دیا اب منصفین سے امید ہے کہ شواہد عدم موضوعیت حدیث مذکور جسکے
دعوی موضوعیت میں مؤلف کو بڑا شغف ہے اور بسبب ان کے فاسد جسکا بیان فی الجملہ ہو چکا پیش کئے ہیں ملاحظہ کریں محمد
شیخی تذکرۃ الموضوعات میں فرماتے ہیں اطلبوا العلم ولو بالصین لابن عدی والبیہقی لفظہ مشہور واسانیدہ ضعیفۃ
فی المقاصد بزیادۃ فان طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وقال ضعیف بل قال ابن حبان باطل لا اصل لہ وذکرہ ابن
الجوزی فی الموضوعات وکذا نقل فی اللآلی عن ابن حبان قال فی اسنادہ مشغولون قال و وثق بعضہ فی الوجیز
ہو عن انس وفیہ ابو عاتکہ منکر الحدیث قلت اخرجہ البیہقی وقال متنہ مشہور واسنادہ ضعیف وابو عاتکہ من
رجال الترمذی لم یجرح بکذب ولا تہمۃ وقد وجد لہ متابعا عن انس ونصفہ الثانی لابن ماجہ ولہ طرق کثیرۃ عن انس یصل
مجموعہا مرتبۃ الحسن وفی الباب عن ابی سعید انتہی اور علامہ عبد الباقی زرقانی مختصر مقاصد حسنہ سخاوی میں فرماتے
ہیں حدیث طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حسن وقیل صحیح انتہی اور حافظ جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع میں اس حدیث
کو مع زیادت نقل کیا ہے کما قال طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم وواضع العلم عند غیر اہلہ کمقلد الخنازیر الجوہر واللؤلؤ
والذہب انتہی دیکھو مؤلف نے دعوی موضوعیت حدیث طلب العلم فریضۃ الخ کا کیا اور کیا کیا تغیر اور تحریف کی مگر بفضل اللہ
سبحانہ پیش نہ چلی اور باقی دو حدیثیں احادیث ثلثہ مرویہ امام سے انس رضی اللہ تعالی عنہ سے جو دعوی موضوعیت کیا ہے
کوئی برہان مجرد اور دلیل مزخرف بھی ہاتھ نہ آئی ناچار اسمیں قول علامہ محمد امین پر اکتفا کیا اور تحقیق اصولی کو کام فرمایا
اب کلام مختصر اسمیں سنو اور بنظر بصیرت آئیں اور چشم انصاف میں کو ہاتھ سے نہ دو کہ صاحب رد المحتار علامہ ابن عابدین
بیچ باب ثبوت روایت امام انس رضی اللہ تعالی عنہ سے فرماتے ہیں قال ابن حجر قد صح کما قال الذہبی انہ رآہ
وہو صغیر وفی روایۃ قال رأیتہ مرارا وکان یخضب بالحمرۃ وجاء من طرق انہ روی عنہ احادیث ثلثۃ لکن قال
ائمۃ المحدثین مدارہا علی من اتہمہ الائمۃ بوضع الاحادیث قال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری زادہ فی
سرد النقول الصحیحۃ فی اثبات سماعہ منہ والمثبت مقدم علی النافی انتہی یعنی ابن حجر فرماتے ہیں تحقیق صحیح ہے موافق کہنے
ذہبی کے کہ امام نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو دیکھا ہے اور امام اسوقت صغیر السن تھے اور ایک روایت میں یہ ہے کہ امام
نے فرمایا کہ دیکھا میں نے انس رضی اللہ تعالی عنہ کو بار ہا اور وہ خضاب فرمایا کرتے تھے ساتھ سرخی کے اور بہت طریقوں

سی مروی ہی کہ امام نے روایت کین انس رضی اللہ تعالی عنہ سی تین حدیثین لیکن کہا آئمہ حدیث نی کہ مدار اُن
حدیثونکا اوپر اُن لوگون کے ہی جنکو تہمت کیا ہی ائمہ حدیث نی ساتھہ وضع احادیث کی یہانتک ترجمہ کلام ابن حجر کا
ہو چکا اور اسکلام ابن حجر اور امام ذہبی سی کہ مولف نے قبول کیا ہی تابعیت امام ثابت ہو چکی اسواسطی کہ رویت
صحابی کی مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہی کما قرر و سیجی آنذید مما سبق لیکن روایت کرنی احادیث ثلثہ مین استدراک ابن
حجر سی تردد پڑا پس مین کہتا ہون کہ یہہ استدراک موجب تردد نہین اسلئی کہ معنی اسکلام محدثین کی کہ مدار احادیث مرویہ
امام کا اوپر متہمین بالکذب کے ہی کیا ہین اگر یہہ معنی ہین کہ امام سی اس احادیث کو متہمین نے روایت کیا تو یہہ بات صریح
البطلان ہے کہ امام سی کسی متہم نے بواسطہ یا بلا واسطہ اس احادیث کو روایت نہین کیا بلکہ یہہ روایت امام کی ابو معشر
طبری اور جلال الدین سیوطی کتب محققین مین سی نقل کرتے ہین اور اسکو قبول فرماتے ہین اور اگر یہہ معنی ہین کہ امام کے
شیوخ مین کوئی متہم ہے تو یہہ بھی اظہر البطلان ہے اسلئی کہ امام اُن احادیث کو انس رضی اللہ تعالی عنہ سی نقل کرتے
ہین اور اگر مراد یہہ ہے کہ اُن احادیث کو جو امام نے انس رض سی روایت کیا ہی بعضی متہمین بالکذب نے بہی روایت کیا ہے
ساتھہ اسناد اپنی کے تو جواب یہہ ہے کہ پھر بھی احادیث موضوع کیونکر ہوئی غایت یہہ ہی کہ یہہ احادیث ساتھہ
اُن اسانید کے جو متہمین نے ذکر کی ہین متروک ہونگی نہ موضوع اور ساتھہ اسناد امام کے کہ وہ ثقہ اور عدل اور
ضابط اور متورع ہین مقبول اور صحیح ہونگے بلکہ باسانید متہمین بھی اُن احادیث کو متروک نہین کہہ سکتی اسواسطی کہ
متہم کی حدیث کو جب متروک قرار دیتی ہین کہ اسکو روایت مین تفرد ہو والا فلا قال فی شرح نخبۃ الفکر الثانی من اقسام
المردود ہو ما یکون بسبب تہمۃ الراوی بالکذب ہو المتروک انتہی قال شارحہ العلوی جعلہ قسما مستقلا وسماہ متروکا لان
اتہام الراوی بالکذب مع تفردہ لا یسوغ الحکم بالوضع انتہی اور اس محل مین جب ان احادیث کو امام نے بھی
انس رض سی روایت کیا تو متہمین بالکذب کو تفرد کہان ہوا اب علامہ محمد امین نے جو جواب استدراک مین نقلا
عن بعض الفضلا تحقیق بلیغ فرمائی اسکو سنو کہ فرماتی ہین بعض فضلا نے کہا کہ علامہ طاش کبری نے بہت سی
نقول صحیحہ بیچ باب روایت کرنے امام کے حضرت انس رض سے جمع کی ہین اب بمقابلہ روایات صحیحہ اثبات مین خبر
نفی روایت امام کے انس سے قابل اعتبار و قبول نہین اسواسطی کہ صورت متنازع فیہا مین اثبات مقدم ہوا اوپر نفی کے
مین کہتا ہون توضیح اسکی یہہ ہی اخبار عن الشی نزدیک محققین اہل اصول کے حکم شہادت مین ہی اور جس طرح شہادت
علی النفی غیر معتبر اور خصوصاً بمقابلہ شہادت علی الاثبات مین کالعدم ہی اسیطرح اخبار نفی ملاقات و روایت امام
صحابہ سی بمقابلہ اخبار اثبات ملاقات و روایت مین ساقط اور لغو ہی جیسا کہ مذہب امام شافعی اور قول مختار امام کرخی

بھی ہی قال فی مسلم الثبوت الاثبات مقدم علی النفی کما فی الشہادۃ وعند الکرخی والشافعیۃ انتہی اور وجہ
اسکی یہہ ہے کہ اگر نافی کو مقابلہ مثبت مین ترجیح دین تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑیگا اسواسطے کہ عدم اور نفی اشیا
مین اصلی ہی جسوقت کوئی امر مثبت اس نفی پر آیا تو نفی منسوخ ہوگئی پھر مقابلہ اس مثبت مین جب کوئی نافی
پڑا پس اگر ہم اس نافی کو اوپر مثبت کی ترجیح دین تو نسخ مکرر لازم آویگا اسلئے کہ پہلے مثبت نے نفی اصلی کو نسخ
کیا اور پھر نافی طاری نے جسوقت ترجیح پائی تو اثبات عارضی کو جو نفی اصلی پر عارض ہوا تھا اور اسکو منسوخ کیا تھا
منسوخ کیا پس نسخ دو مرتبہ لازم آئیگا اور حتی الوسع اہل اصول تکرار نسخ سی پرہیز کرتے ہین اور ایکوجہ ترجیح مثبت کی
یہہ ہے کہ مثبت مشتمل ہی زیادت علم پر نفی اور مثبت علم زائد کا اولی ہی خبر سی جیسی مقابلہ جرح و تعدیل میں جرح کو
ترجیح دیتی ہین بجہت اشتمال جرح کے اوپر زیادت علم کے اور ایک وجہہ یہہ ہے کہ نافی موکد ہی نفی اصلی کا اور مثبت موسس
ہی امر جدید کا اور تاسیس اولی ہی تاکید سی قال فی التلویح اذ لو جعل النافی اولی یلزم تکرار النسخ بتغییر المثبت للنفی
الاصلی ثم النافی للاثبات وایضا المثبت مشتمل علی زیادۃ العلم کما فی تعارض الجرح والتعدیل تقدم الجرح
اولی ولان المثبت موسس والنافی موکد والتاسیس خیر من التاکید انتہی لیکن ترجیح مثبت نافی پر جو مستفاد ہے
ان وجوہ سی جب ہی کہ نفی مبنی اور مستند اوپر کسی دلیل کے کہ وہ واقع مین اثبات ہی نہو اسواسطے کہ جسوقت نفی
مستند علی الاثبات ہوئی تو نفی صرف جو درجہ اثبات سی مقابل نہو سکتی تھی بلکہ بجہت اعتماد اور استناد کی طرف
اثبات کی مقابل اثبات کے اور صالح معارضہ اثبات کے ہوئی اب یہانپر اہل تحقیق واسطی ترجیح کے محتاج ہوئے
طرف وجوہ کی پس محققین اہل اصول نے اسی سبب سے مطلقا اثبات کو نفی پر ترجیح نہین دی اور تفصیل اختیار کی
قال فی مسلم الثبوت والمختار ان کان النفی بالاصل فیقدم الاثبات کتقدیم الجرح علی التعدیل کحریۃ زوج بریرۃ
حین اعتقت لان عبدیۃ کانت معلومۃ فالاخبار بہا بالاصل وان کان مما یعرف بدلیل تعارضا وطلب الترجیح
کالاحرام فی تزوج میمونۃ لنبا للحل اللاحق علی الاشہر بدلیل علیہ ہیئۃ مخصوصۃ فتعارض روایۃ تزوجہا وہو حلال
انتہی بقدر الحاجۃ یعنی مختار یہہ ہے کہ اگر خبر نفی کی مبنی اوپر اصل کے ہی یعنی جیسی اصل پر شی تھی مخبر نے اسی
عدم اصلی پر مبنی کرکے خبر نفی دی اور کسی قرینہ محسوسہ پر مثلا اعتماد و حکایت و خبر کا نکیا تو اسصورتین ترجیح اثبات
کو دیجاویگی مانند تعارض جرح و تعدیل کے کہ جرح کو ترجیح دیجاویگی اسلئے کہ خبر تعدیل کی مبنی ہی اوپر اصل
حال مسلمان کے کہ وہ عدالت ہی اور خبر جرح کی مثبت ہی امر عارض زائد کی جیسی خبر حریت مثبت زوج بریرۃ
کی وقت آزاد ہونے بریرۃ کے مثبت ہی اور خبر عبدیت کی نافی ہی اور مبنی ہی اوپر اصل حال زوج بریرۃ کے کہ اصل

ہین وہ عبد تھی اب خبر اثبات حریّہ کی مشتمل ہے اوپر امر زائد کے اور خبر نفی کی معتمد ہے اوپر اصل حال کے کہ اصل مین عبدیت اونکی مسلم ہے پس خبر اثبات حریّہ کو ترجیح دینگے آور اگر خبر نفی کی مبنی ہو اوپر کسی دلیل کے اور قرینہ ظاہرہ کے تو اثبات سی معارضہ کرینگے اور ترجیح کے لئی وجہ تلاش کیجائیگی جیسی خبر نکاح ام المومنین میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے بعض کہتے ہین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام مین اونسی نکاح کیا اور بعض کہتے ہین کہ پہلے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مُحرِم تھے اور بعد اوسکی حلال ہوئی اور نکاح حالتِ حلال ہونے مین کیا اب یہانپر خبر حلال ہونے کی وقت نکاح کے بعد احرام کے کہ فریقین کے نزدیک مسلّم ہی مثبت ہی امر زاید عارضی کے اور خبر احرام کی وقت نکاح کے نافی ہی حل جدید کی جو عارض ہوتی بعد احرام مسلّم فریقین کی معتمد ہی دلیل پر اسواسطیکہ احرام کے خبر دینی والے نے ہیئت مخصوصہ مُحرِم کو دیکھکر خبر احرام دی ہی ورنہ بغیر ہیئت احرام کی کوئی محرم کیونکر کہہ سکیگا اب یہہ نفی اسجگہہ معارض اثبات ہوئی اور ترجیح کے لئی قوت رواۃ وغیرہ کی طرف احتیاج پڑی بعد اس تمہید کے اصل مدعا مین غور کرو کہ خبر نفی سماع امام کی صحابہ سی مبنی ہے اوپر عدم اصلی کے کہ ہر انسان مین باعتبار اصل کے سماع روایت کسی سی نہین ہوا کرتا اور سوا اس اصل کے ہونے عدم کے اور کوئی دلیل اور قرینہ محسوسہ جیسی ہیئت مُحرِم کی بیچ خبر نکاح میمونہ رضی اللہ تعالی عنہا کے حالتِ احرام مین قرینہ محسوسہ پڑی تھی موجود نہین ہی اور خبر اثباتِ سماع مثبت ہی امر زاید کی کہ وہ سماع ہی پس لا محالہ اسجگہہ خبر اثباتِ سماع کو خبر نفی پر ترجیح دیجائیگی اور یہی معنی ہین کلام قاضی القضاۃ ابی المؤید محمد ابن محمود خوارزمی کے کہ بیچ مسند امام کے فرماتے ہین فاما انس بن مالک رضی اللہ تعالی عنہ اختلفوا فی وفاتہ فقیل سنۃ احدی وتسعین وقیل سنۃ اثنین وتسعین وقیل ثلاث وتسعین فیکون عمر ابی حنیفۃ یوم مات اکثر من عشر سنین بالاتفاق وعند البعض ثلاثین فای مانع من روایتہ عنہ انتہی یعنی عمر امام کی وقت وفات انس رضی اللہ تعالی عنہ کی باتفاق رواۃ کے دس برس سی زیادہ تھی اور بعض کے نزدیک تیس برس کی تھی پس کونسا مانع ہے بیچ روایت کرنے امام کے انس سے کہ اوس مانع کے سبب سے خبر سماع امام کو مرجوح اور متروک کیا جاوے اور کونسا قرینہ اور دلیل ہے اوپر نفی سماع کے کہ بجہت اعتماد اس نفی کے اوپر اوس قرینہ کے معارض اثبات قرار دیا جاوے پس بالضرور خبر سماع امام باعث اشتمال اوسکی کی اوپر امر جدید زاید کے راجح اور مقبول اور خبر نفی سماع کی بسبب عدم اعتماد کے اوپر کسی دلیل کے غیر صالح واسطی معارضۂ اثبات کے اور مرجوح ہوئی اور یہی مقصود ہی کلام علامہ طاش کبری کا جسکو علامہ محمد امین نے نقل فرمایا اور وہ یہہ ہے والمثبت مقدم

فے الثانی یعنے مثبت خاص اس محل مین مثبت امر زائد ہی اور نافی خاص ہیا نہ مستند اور مبنی کسی دلیل اور
قرینہ مخصوصہ پر نہین پس ثابت ہوا کہ جگہہ مسلوع معارضہ مثبت نہین ہی اور لا محالہ خبر اثبات مرجح اور مقبول اور
خبر نفی مرجوح اور کالمنتفے ہوئی اور اس تحقیق سے کہلگئی غلطی اس کلام مولف معیار کی وما قال محمد امین
لعبد وقال بعض الفضلاء وقد اطال العلامۃ طاش کبری زادہ فی سرد النقول الصحیحۃ فی اثبات تقدیم
المثبت بتقدمہ علے النافی فعجبت من شانہ ان لم یحمل علے ان تقدیمہ لا علے وجہ التعویل علیہ وان المثبت
انما یکون مقدما علی النافی اذا کان النافی نافیا بالاصل واما اذا کان مما یعرف بالدلیل فلا فیصلح المعارض
للمثبت انتہی یعنے یہہ جو علامہ محمد امین نے نقل کیا کلام بعض فضلا کا سے نقلا عن العلامہ طاش کبری اگر یہہ حکایت
مرضیہ نہو بلکہ بطور اعتماد و قبول کے نقل کیا ہو تو عجیب ہے حال علامہ محمد امین سے اسواسطے کہ تقدیم مثبت کی علی النافی
ہر جگہہ نہین ہوتی بلکہ جس جگہہ نفی مستند ہو اور کسی دلیل کے تو وہان معارض اثبات ہو جاتی ہی بعد اسکی
بوجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح دیجاتی ہی اور وجہ غلطی کی یہ ہے کہ الف ولام جو مذکور ہی قول
علامہ طاش کبری مین اور داخل ہی اوپر مثبت کی وہ واسطے عہد خارجی کے ہی اور اس سے اشارہ ہی طرف مثبت
خاص کی کہ وہ سماع امام کا انس سے ہی اوسی طرح نافی سے مراد نافی خاص ہی کہ وہ نافی سماع تہا اور قرینہ مذکور
ہونا ان دونو کا مصحح ہی عہد خارجی ہونے لام کا اور سیاق وسباق کلام اور مہملہ ذکر کرنا قضیہ کا کہ وہ ملازم ہی
جزئیہ کا مؤید ہی اس مدعا کا اور چونکہ مثبت اصطلاح اہل اصول مین کہتے ہین اس خبر کو جو کہ دلالت کرے اوپر تحقق
امر زائد کے کما قال فی نور الانوار والمراد بالمثبت ما یثبت امرا عارضا زائدا لم یکن ثابتا فیما مضے وبالنافی
ما ینفی الامر الزائد ویبقیہ علی الاصل انتہی وہکذا فی التلویح وغیرہ پس مثبت اور نافی تام ہو گئی دو شی
کے اور معنی اصلی اسم فاعل کے کہ ذات من لہ الاثبات اور ذات من لہ النفی مطلقا ہی اوسمین ملحوظ رہی
تو اسواسطے ہمنے لام داخلہ کو اوپر اوسکی لام عہد کہا اور بمعنی الذی کے نلیا اور بالفرض اگر مثبت و نافی
کو بمعنی اصلی اسم فاعل کے مان لین اور لام داخلہ کو اوپر اوسکی بمعنی الذی کے کہین تو بھی بقرینہ سیاق
وسباق مراد موصول سے وہی سماع اور نفی سماع جسکی طرف اشارہ لام عہد سے کیا تہا لین گے اور مخالفت
مقصود لازم نآئیگی فافہم اب غور کرو کہ منشا تعجب مولف معیار کا سوا اسکی کہ قواعد ضروریہ صرف ونحو ومعقول
سے مناسبت نہین رکہتی کیا کہا جاوے ورنہ قضیہ مہملہ جو اول ہوتا ہے ساتھہ جزئیہ کے کلیہ سے اور لام
عہد کو لام استغراق سے علحدہ کرتے اور قرائن سیاق وسباق عبارت ملاحظہ کرتے اور زمین کو آسمان نکہتے

[illegible] بعض الفضلاء [illegible] المثبت [illegible] النافی [illegible]

والمنفی بالاول من نقیض الاثبات [illegible] کتب الاصول

اور یہہ کلام مؤلف کا فاقول متفرعًا علی ہذا الاصل ان نفی سماع الامام عن انس لیس کحریۃ زوج بریرۃ لان عبدیۃ کانت ثابتۃ مستمرۃ من حین الی آن الاعتاق ولیس کذلک سماع الامام عن انس بان یکون ثابتا مستمرا من یوم ولادتہ الی وفات انس ولم ینقل بہ احد من الجہلاء فکیف العلماء انتہی ثمرہ ہی اسی بیعلی کا اور دلیل ہے اوپر کمال قلت فہم اور تدبر کے اسواسطے کہ یہہ جسنی دعوی کیا تہا کہ نفی سماع امام خبر مثبت ہی اور مثل حریت زوج بریرہ کی ہی اور کلام سابق سی یہہ کب مستفاد ہوا تہا کہ مولف معیار اوسکی درپے دفع ہوئی اب ہمنے موافق قول مؤلف کے یہہ تسلیم کیا کہ خبر نفی سماع مثل خبر حریت زوج بریرہ کے نہین ہی لیکن مثل خبر عبدیت زوج بریرہ کے ہی اسواسطے کہ عبدیت زوج بریرہ کی ثابت مستمر تھی ایک زمانہ معین سی وقت اعتاق تک جیساکہ مؤلف نے اسکو مان لیا ہی اسیطرح نفی سماع امام کی ثابت مستمر تھی وقت ولادت سی حین سماع تک اور خبر سماع امام کی خبر مثبت ہی کہ دال ہی اوپر تحقق امر عارض لاحق کے کہ وہ سماع ہی اور مقابلہ مین اسکی خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ ظاہرہ پر معتمد نہین ہی کما مر پس معارض خبر سماع نہین ہوسکتی جیسی خبر عبدیت زوج بریرہ کی معارض خبر حریت نہین ہوسکتی قال فی التوضیح ونحو اعتقت بریرۃ وزوجہا حر مثبت واعتقت وزوجہا عبد نافی وہذا النفی مما یعرف بظاہر الحال فالمثبت اولی انتہی اور یہہ جو مولف نے کہا بل ہو کالاحرام فی تزویج میمونۃ فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ منہ نفی للسماع اللاحق الحادث فیصلح لمعارضۃ المثبت انتہی کلام غیر مفید ہے اسواسطے کہ خبر نفی سماع کو اگر مثل خبر احرام کے بیچ نفس نافی ہونیکے کہا ہی تو مسلم ہی لیکن اس سی مدعای مؤلف حاصل نہین اسلئی کہ خبر احرام اور خبر نفی سماع اگرچہ نفس نفی مین مماثل ہین مگر یہہ فرق ہی کہ خبر احرام دلیل پر معتمد ہی کہ وہ ہیئت محرم ہی پس صلوح معارضہ مثبت رکہتی ہی اور خبر نفی سماع کی کسی دلیل اور قرینہ پر معتمد نہین پس بالضرور لیاقت معارضہ مثبت نہین رکہتی اور اگر مولف نے خبر نفی سماع کو مثل خبر احرام کے بیچ نفی کے اور معتمد ہونیکے اوپر قرینہ کے قرار دیا ہی تو غیر مسلم بلکہ سراسر غلط ہی اسلئی کہ ہیئت محرم دلیل اور قرینہ خبر احرام کا ہوتا ہے اور مخبر احرام بنظیر معائنہ ہیئت احرام خبر احرام نہین دیسکتا اور عدم سماع کی لئی کوئی قرینہ اور دلیل نہین ہی پس یہہ تفریع مؤلف کی فکما ان الاحرام نفی للحل اللاحق کذلک نفی سماعہ نفی للسماع اللاحق الحادث بر تقدیر اول صحیح ہی لیکن اسپر یہہ جو متفرع کیا فیصلح لمعارضۃ المثبت بہمنی ہی اسلئی کہ جب نفی سماع معتمد علی الدلیل نہوئی تو معارضہ مثبت کیونکر کر سکیگی پہر بلا تامل ترجیح خبر اثبات سماع کو ہوگی اور یہہ جو مؤلف نی اپنی کلام فاسد پر مبنی کیا ہی ثم الترجیح عندنا فیما نحن فیہ للنافی لان مدار السماع

من النسخ بمعنی الاحادیث المعلقۃ الموضوعۃ فتعوذ بنا من ذ سد علی الفاسد ہی اسواسطی کہ ترجیح کے لئے قوت روات
وغیرہ جسقدر بھی جاتی ہی کہ اور نفی معارض اثبات ہوا ور ایمکن فیہ مین نفی کو معلوم معارضہ اثبات کہان ہو دوسری
یہہ کہ دعوی موضوعیت احادیث مروی امام کا انس رض سی صحیح نہین اسلئی کہ غیر موضوع ہونا حدیث طلب العلم فریضۃ
الخ کا مشرح معروض ہو چکا اور عدم تدبر اور تحریف مولف جلوہ عیان ہو چکا پس دعوی موضوعیت اوسکی کا
کیونکر قابل التفات ہو اور باقی دو حدیثین جو ہین انکی موضوعیت کی اثبات مین مولف نی قول علامہ محمد امین نقل
کیا ہی جیسکا قال منصلا سامعین منصفین کے گوش زد ہوا اب اس کلام سی موضوعیت کسطرح ثابت ہوگی ثالث
یہہ کہ احادیث ثلثہ مذکورہ کو سماع امام کہنا بعینہ ہی اسواسطی کہ اگر مدار سماع اسپر ہوتا تو جو شخص احادیث
ثلثہ دیکھتا انسے احادیث سی سماع امام کی خبر دیتا اور یہہ امر بدیہی البطلان ہے مسموع کو کیا علاقہ کہ امارت سماع
خاص کے صحابی مخصوص سے پڑی اور علی التسلیم یہہ احادیث باسناد امام موضوع نہین اور باسناد مغایر سی موضوع نا
منفرد نہین بالجملہ ایمکن فیہ مین خبر اثبات کی تشابہ براہین قاطعہ کے ترجیح پائی اور خبر نفی سماع لایق التفات نہونی اور
انملا استر نہین کی اور ناظرین منصفین کے دانستہ ہوتین اور وعدہ ہمارا الفاکو پہنچا اور یہی ممکن ہی کہ مثبت
اور نافی سی یہانپر مثبت اور نافی لغوی مراد لیا جاوی نہ مصطلح اہل اصول فقہ کا اور علماء حدیث کہ جنکو اصطلاحات
اہل اصول فقہ سی کچہہ بحث نہین تصریح کرتے ہین کہ خبر اثبات خبر نفی پر مقدم ہی مطلقا قال الکرمانی فی شرح صحیح البخاری
فی باب التراویح روایۃ المثبت مقدم علی النافی انتہی وقال الطیبی شارح المشکوۃ اذا تعارض النفی والاثبات
فالاثبات اولی لتسلیہ العلی فی المرقاۃ تحت حدیث عایشہ رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صائما فی العشر الاول
من ذی الحجۃ انتہی وقال العلامۃ محمد الشامی فی سبل الہدی المعروف بالسیرۃ الشامیۃ روی الامام احمد والترمذی عن انکار قیل
ربط البراق قال اخاف ان یفر منہ وقد سخرہ عالم الغیب والشہادۃ قال البیہقی والمثبت مقدم علی النافی یعنی
من اثبت ربط البراق فی بیت المقدس معہ زیادۃ علم علی من نفی فہو اولی بالقبول انتہی وکذا فی شرح نخبۃ الفکر
وغیرہ واللہ سبحانہ الموفق وہو یحق الحق ویہدی السبیل **قولہ** ہر چند کہ بعد منع کرنے ملاقات امام الخ **اقول** ثبوت
تابعی ہونا امام کا ساتہہ روایت خطیب کے جو مذکور ہی تہذیب الاسماء مین اور روایت امام یافعی کی جو منقول اور مقبول
ہی خود مولف معیار کی اور ساتہہ روایت امام جلال الدین سیوطی کے جو منقول ہوئی تبییض الصحیفہ سی اور ساتہہ کلام علامہ
ابن حجر عسقلانی کی اور ساتہہ بیان امام ذہبی کے اور سوا انکی ثابت ہوا اب اگرچہ نقل خاص تہذیب الاسما اور امام
یافعی کی کہ جسپر مولف معیار کو بہت شغف ہی تصحیح بنا دی تو کچہہ نقصان ثبوت تابعیت امام مین کہ اصل مدعا ہی

صاحب تنویر الحق ہی لازم نہین آتا دوسرے یہہ کہ مؤلف معیار نے دعوی غلطی کیا مگر اوسپر کوئی برہان مفید مدعا قائم نہین کی بلکہ یہہ کہدیا جو چاہی تہذیب الاسما مین دیکھ لے اور تہوڑی سی عبارت یافعی کی غیر مخالف اصل نقل سے نقل کردی ان دونوں امروں سے اثبات غلطی نہوا اسواسطی کہ جب کوئی تمام تہذیب الاسما دیکھیگا اور آئینہ پھر نقل بنادیگا تو پھر امر ثابت ہوگا و اذ لیس فلیس اور تہوڑی سی عبارت مذکورہ یافعی سی یہہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نقل صاحب تنویر الحق یافعی مین نہین ہی تیسری یہہ کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ نقل کرنا صاحب تنویر کا تہذیب الاسما اور تاریخ یافعی سی غلط ہی اور اس دعوی پر برہان مزعوم خود قائم کرنا نزدیک ارباب بحث کی ناقل پر وارد نہین ہوسکتا اسواسطی کہ اقسام اعتراض نزدیک ارباب بحث کی تین ہین ایک منع دوسرا النقض تیسرا معارضہ اور ناقل پر انمین سی ایک بھی وارد نہین ہوسکتا قال فی الرشیدیۃ و لیستبان مما ذکرنا عدم توجہ المنع حقیقۃ علی النقل والدعوی کالنقض والمعارضۃ ای کما انہ لا یتوجہ النقض والمعارضۃ لعدم الدلیل المذکور للاثبات انتہی اور اگر کہا جاوی کہ نقل ناقل متضمن ہی دعوی صحت نقل کو اور التزام صحت کو تو باعتبار تضمین دعوی صحت اور التزام کے اثبات غلطی بطور معارضہ کی گئی تو ہم کہین گے کہ معارضہ عبارت ہی اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام علیہ الخصم سی یس جبتک خصم نے اقامت دلیل نہین کی معارضہ متوجہ نہین ہوسکتا اور تضمین دعوی صحت والتزام علی تقدیر التسلیم مستلزم صحت ورود معارضہ نہین چہ جائیکہ دعوی تضمین غیر مسلم اور برہان مزعوم نے سرانجام اور ناتمام ہی پس سوا طلب تصحیح نقل کے ایراد مولف کا نزدیک ارباب مناظرہ کے قابل التفات نہین اور یہہ جو دعوی محال ہونے ملاقات امام کا جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس سی مولف معیار نے کیا اور اوسکی اثبات مین قول علامہ شامی رد المحتار سی اور کلام نووی تہذیب الاسما سی نقل کیا اسکا حال یہہ ہے کہ مؤلف نے سارا کلام علامہ شامی کا نقل نہین کیا اور وہ بات جس سی خیال محالیت محال ہوتا ہی اثنای نقل مین چہوڑ دی اب پورا کلام شامی سنو و اعترض بانہ مات سنۃ ۹۴ قبل ولادۃ الامام بسنۃ و من ثم قالوا فی الحدیث المروی عن ابی حنیفۃ عن جابر انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر من لم یرزق ولدا بکثرۃ الاستغفار والصدقۃ ففعل فولد لہ تسعۃ ذکور انہ حدیث موضوع انتہی ابن حجر لکن نقل الطحطاوی عن شرح الخوارزمی علی مسند الامام ان الامام قال فی سائر الاحادیث سمعت وفی روایۃ عن جابر ما قال سمعت و انما قال عن جابر کما ہو عادۃ التابعین فی ارسال الاحادیث و یمکن ان یقال انہ یتمشی علی القول بولادۃ الامام سنۃ سبعین انتہی اقول والحدیث المذکور ان کان موجودا فی مسند الامام فحاصلہ انہ مرسل و اما الحکم علیہ بالوضع فلا وجہ لہ لان الامام حجۃ ثبت لا یضع ولا یروی عن وضاع انتہی یعنی

مدت تک امام روایت کرنا امام کا جابر سے مروی ہی مگر دوسرا اعتراض کیا گیا ہی کہ وفات جابر کی سنہ میں ہی

اور ولادت امام کی سنہ مین پس ملاقات و روایت کیونکر ہو گی اسلیئی حدیث مروی امام کو جابر سے موضوع

کہا ہے یہانتک کلام ابن حجر کا تھا اب علامہ شامی نقلا عن الطحطاوی فرماتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا کہ امام

ایک برس بعد جابر رضی اللہ تعالی عنہ کی وفات سے پیدا ہوئی لیکن روایت کرنا امام کا حدیث مذکور کو بالفاظ

ارسال ہی نہ بصیغہ اتصال جیسا کہ مسند خوارزمی مین لکھا ہی اور حدیث مرسل مین ملاقات راوی کی مروی عنہ

سے ضروری نہین ہوتی ورنہ ارسال کیونکر متحقق ہوا اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہم کہتی ہین کہ ملاقات امام کی

جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے مطلقا محال بھی نہین اسواسطی کہ ولادت امام مین روایات مختلف ہین بعض نے

سنہ مین نقل کی ہے اور بعض نے سنہ مین لے اخیر ذلک تو یہہ ممکن ہی کہ قول ملاقات امام جابر رضی اللہ

عنہ سی مستنبط ہوا اور پرزرا سن شتر کے یہانتک کلام طحطاوی ہو چکا اب علامہ محمد امین توجیہ اول کا تقویہ فرماتی

ہین باینطور کہ اگر حدیث مذکور مسند امام مین موجود ہی تو غایت الامر یہ ہے کہ مرسل ہو گی اور اسکو موضوع کہنی

کی کوئی وجہ نہین ہو سکتی اسلئی کہ امام حجۃ اور ثبت ہین تو وضع حدیث کرتے تھی اور نہ وضع کرنیوالون سے

روایت کرتے تھی انتہی اور یہہ کہنا کہ سن شتر کی روایت حتما غلط ہی اور روایت سن اشی کی قطعا صحیح ہی

قول بلا دلیل ہے اسواسطی کہ اگرچہ مختار جمہور بھی ہی کہ ولادت امام سنہ مین ہی لیکن اختیار جمہور سے

مرجوحیت روایت شتر کی مسلم ہے نہ غلطی حتمی جبتک کوئی برہان قاطع غلطی پر قائم ہوا اور مؤلف نے

سوا اختیار جمہور کے کوئی برہان غلطی پر نہ قائم کی پس قول بلا دلیل قابل التفات نہین ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ اگر

مسلک تحقیق سی کچھہ علاقہ ہو تو خصم کو بھی گنجایش ہے کہ روایت سن تسعین کی وفات جابر مین اختیار کری

انتہی مجادلہ محض اور دابِ بحث سی خارج ہی اسلئی کہ مولف تنویر نے نقل ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی

عنہ سی منسوب طرف تاریخ یافعی اور تہذیب الاسماء کی اوسکی ابطال مین مولف معیار نے دعوی محال ہونی

ملاقات کا کیا اور برہان محالیت یون قائم کی کہ وفات جابر سن اناسی مین ہی اور ولادت امام سن اسی مین ہے

پس ملاقات امام جابر رضی اللہ تعالی عنہ سے محال ہی اوسکی جواب مین مجیب نے اس مقدمہ پر کہ ولادت امام سن

اسی مین ہی منع کی اور کہا کہ ہم اسکو نہین تسلیم کرتے بلکہ ہمنی قول ولادت امام کا سن شتر مین اختیار کیا

اب جواب اس منع کا ساتھہ جواز اختیار روایت انتہی کے مقابلۃ المنع بالمنع ہی وہو باطل عند

اہل التحقیق کما لا یخفی علی الماہرین دوسرے یہہ کہ قاعدہ مقررۂ اہل اصول وفقہ اور معتبول محققین یہہ ہے کہ

جبتک عاقل کے کلام کو تصحیح کر سکین کسیطرح پر ہو تو درپے تغلیط نہون اور تابمقدور محامل صحت تلاش کرین
قال فی الہدایۃ ومن باع احد عشر درہما بعشرۃ دراہم ودینار جاز البیع ویکون العشرۃ بمثلہا والدینار بدرہم
لان شرط البیع فی الدراہم التماثل علی ما روینا فالظاہر انہ اراد بہ ذلک فبقی الدرہم بالدینار وہما جنسان ولا معتبر
التساوی فیہما انتہی یعنی جس نے گیارہ درہم بدلے دس درہم اور ایک دینار کے بیچے تو باآنکہ اسمین احتمالات عدم
جواز کے جیسے تین درہم مثلا مقابلہ دینار مین اور آٹھ درہم مقابلہ دس درہم مین ڈالیجاوین تو بجہت لزوم ربو
کے مقابلہ آٹھ درہم اور دس درہم مین بیع ناجائز ہوگی اور سوا اسکی بہت ہین لیکن واسطے تصحیح تصرف اور
اصلاح کلام عاقل کے کہ تابمقدور مراعات اسکی ضروری ہی اس احتمالات عدم جواز کیطرف التفات نکیا بلکہ
فقط احتمال مقابلہ درہم کو ساتھہ دینار کے اور مقابلہ دس درہم کو ساتھہ دس درہم کے کہ اسصورت مین بیع
جائز ہے لیلیا تاکہ کلام عاقل محمول علی الصلاح ہو وعلی ہذا القیاس بیع دو درہم اور ایک دینار کے بدلے دو
دینار اور ایک درہم مین حملا علی الصلاح ایک جنس کو مقابلہ دوسری جنس مین قرار دینگے اور احتمالات عدم
صحت کیطرف التفات نکرینگے پس مولف معیار جو خلاف ضابطۂ عقل وعقلا ہمہ تن مصروف تخطیہ اور تغلیط
ہی احتمال تغلیط نکالا کری درصورت موجود ہونے محمل صحت کی احتمال زعمی اوسکا قابل اعتبار فحول اور لائق اعتنائے
عقول نہین اور جب بتحقیق علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ سے ظاہر ہو چکا کہ حکم ساتھہ وضع حدیث مذکور کے باحتمال عدم
ملاقات امام کے جابر رضی اللہ تعالے عنہ سے باآنکہ حدیث مذکور بالفاظ ارسال مروی ہی نہ بصیغہ اتصال بمعنے اور
بلا وجہ ہے پس قول کرنا وضع حدیث کا اور طعنہ اوپر مسند خوارزمی کے ساتھہ نقل موضوعات کے بنائے فاسد علی
الفاسد ہی اور برتقدیر تسلیم اس امر کے کہ مسند خوارزمی امام صاحب نے خود نہین جمع کی جیسا کہ مفاد ہی کلام صاحب
بستان المحدثین کا موضوع ہونا حدیث مذکور کا کیونکر ثابت ہوگا کیا امام صاحب اپنی مسند کو اگر خود جمع نکرین
اور کوئی اور ثقہ اونکی مرویات کو جمع کرلے تو مرویات اونکی بجہت جمع کرنے غیر امام کے موضوع ہو جاینگی نعوذ باللہ
مین ہذہ الہفوات نزدیک اہل عقل کے یہہ ہی کہ جبتک کوئی برہان براہین معتبرہ وضع حدیث سے قائم نہوگی ہرگز
موضوع کہنا حدیث کا صحیح نہین اور مستنازع فیہ مین کوئی قرینہ وضع کا موجود نہین کما قال العلامۃ الشامی
وغیرہ پس موضوع کہنا بلا وجہ ہی اور ہرگاہ ولادت امام مین موجہ نے روایت سنہ ستر اختیار کی اب اگر روایت عبدالرحمن
والی ہی وفات عبداللہ بن انیس پر سن چوہتر مین اختیار کیجاوے تو مثل سابق کے محالیت ثابت نہوگی اور یہہ ممکن
ہی کہ چار برس کا لڑکا ممیز اور فاہم خطاب ہو اور حدیث یاد کرلی اور ایام بلوغ مین پہنچاوی اور یہہ سماع صحیح ہی

کما مر عن جامع الاصول انتہی اور یہ بھی تاویل مذکورہ علامہ شامی بن سکتی ہی اور مذکورہ وسیر وارد نہین تفصیل اسکی
یہ ہے کہ علامہ شامی فرماتے ہین اخرجہ ابو معشر بسندہ الی الامام انہ قال ولدت سنة ثمانين وقدم عبد اللہ بن
انیس صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الکوفة سنة اربع وتسعين ورايته وسمعت منه عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
حبک الشیء یعمی ویصم واعترض بان فی سنده مجهولين وبان ابن انيس مات سنة ... واجيب بان هذا الاسم
لخمسة من الصحابة فلعل الراوي غير الجهني ورد بان غيره لم يدخل الكوفة انتهى یعنے بعض اہل حدیث نے روایت کے
ساتھ سند کی امام تک یہ بات کہ فرمایا امام نے کہ مین پیدا ہوا اسی مین اور عبد اللہ ابن انیس آئے کوفہ
مین ... جو انوے مین اور مین نے اونکو دیکھا اور اونسے حدیث مذکور سنی اسپر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی
سند مین دو راوی مجہول ہین اور یہ بھی اعتراض کیا کہ عبد اللہ بن انیس نے ... سنہ مین وفات پائی اوسکا جواب
مین کہا گیا کہ عبد اللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہی شاید یہ عبد اللہ جنکی ملاقات امام نے ذکر کی غیر جہنی ہون عبد اللہ
جہنی کے اسپر کسی نے رد کیا کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفہ کو نہین گئی اب اسجگہہ غور کرنا چاہیے کہ اول
اعتراض جو ساتھ مجہول ہونے دو راویون کے واقع ہوا جواب اوسکا یہ ہی کہ برتقدیر تسلیم جہالت کے
ہم کہتے ہین کہ اس سے وضع حدیث اور غلطی حتمی روایت کی ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ حکم جہالت اور ستر حال راوی کا
یہ ہی کہ حدیث مین اوسکی توقف کیا جائیگا کما قال فی شرح نخبة الفکر والتحقیق ان روایة المستور ونحوه مما فیه
الاحتمال لا یطلق القول بردها ولا بقبولها بل یقال فیه هی موقوفة الی استبانة حاله کما جزم به امام الحرمین ونحوه
قول ابن الصلاح فیمن جرح بجرح غیر مفسر انتہی پس حکم کرنا ساتھ وضع حدیث کی فقط جہالت راوی کے سبب سے
سراسر جہالت ہی بلکہ حکم حدیث مروی کا ساتھ اسناد مذکور کے توقف ہی جب یہ حدیث ساتھ روایت ثقات
معروفین کے مروی ہوگی تو مرتبہ حسن کو پہنچیگی اور احتجاج مین مانند صحیح کے ہو جائیگی قال فی شرح نخبة الفکر
وان قامت قرینة ترجح جانب قبول ما یتوقف فیه کحدیث المستور الذی رجحه کثرة الطرق فهو الحسن
ایضا انتہی وقال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح فی بیان الحسن قال الشیخ وهو قسمان احدهما
ما لا یخلو اسناده عن مستور لم تتحقق اهلیته لیس مغفلا کثیر الخطاء ولا ظهر سبب مفسق ویکون متن الحدیث معروفا
بروایة مثله او نحوه من وجه آخر انتہی اور حدیث مذکور مین یہی حال ہی کہ اسکو امام جلال الدین سیوطی نے جمع الجوامع
مین ابو الدرداء اور معاویہ رضی اللہ تعالی عنهما سے نقل کیا ہی اور مختصر مقاصد حسنہ مین شیخ عبد الباقی
زرقانی فرماتے ہین حبک الشیء یعمی ویصم حسن انتہی اور اسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة مین ملا علی

قاری فرماتے ہین حبک الشئ یعمی ویصم رواہ ابو داود وقد بالغ الصنعانی فیہ وحکم علیہ بالوضع قال السخاوی ویکفینا سکوت ابی داود علیہ فلیس بموضوع ولا شدید الضعف فہو حسن انتہی اور دوسرا اعتراض باوجود مدفوع ہونیکے ساتھہ تاویل مذکور کے خود علامہ محمد امین نے جواب اسکا نقل کیا کہ شاید یہہ عبد اللہ ابن انیس اور ہون سوا جہنی کے اور یہہ جو رد نقل کیا ہے کہ سوا عبد اللہ جہنی کے اور کوئی عبد اللہ کوفے کو نہین گئی اس تاویل پر وارد نہین ہوسکتی کہ یہہ دعوی ہی بلا دلیل اسلئی کہ جسکو تفصیل احوال اور تقلیبات پانچون عبد اللہ بن انیس کی معلوم ہوگی وہ یہہ حکم کرسکتا ہے اور ایسا علم تفصیلی سوا علام الغیوب کے اور کو نہین پس حکم قطعی عدم دخول کوفہ کا سوا عبد اللہ جہنی کے بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہین چاہیئے کہ جبتک برہان امتناع نہ قایم ہو کلام عاقل کے لئی محامل صحت تلاش کرین اور بلا برہان درپئے تغلیط وتخطیہ کمر باندھنا اور محامل امکان وصحت کو چھوڑ دینا شعبہ سفاہت کا ہی اور خود کلام منقول امام سے کہ فرماتے ہین مین سن اسی مین پیدا ہوا اور سن چورانوی مین عبد اللہ بن انیس سے ملاقات کی یہہ امر واضح ہی کہ عبد اللہ ابن انیس غیر ہین جہنی سے آپ دیکھو یہہ کہنا کہ جابر بن عبد اللہ اور عبد اللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام کے وفات پاچکی تھے کیونکر لایق استماع ہوا اور عایشہ بنت عجرد کے صحابیت مین اقوال مختلف ہین مسند خوارزمی وغیرہ مین اونکی صحابیت اختیار کی ہے اور امام ذہبی اور عسقلانی اونکی صحابیت مین کلام رکھتے ہین کما صرح بقولہما فے رد المحتار پس بالفرض اگر ہم قول ابن حجر اور ذہبی کو تسلیم کرین تو تابعیت امام مین کیا نقصان ہے اسواسطی کہ تابعیت امام ملاقات بنت عجرد پر موقوف نہ تھی کہ بجہت انتفاء صحابیت اونکی کی منتفی ہوجاتی چنانچہ تفصیل اسکی پہلے معلوم ہوچکی اور صحت یا رد احدیث صحابیت عایشہ بنت عجرد پر موقوف اور مبتنی نہین ہی کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجاے ہزارہا حدیث تابعین اور ثقات مشائخ زن ومرد سے مروی ہین اور مردود نہین ہوتی اوسکی بجہت انتفاء صحابیت کی لازم نہین کما لایخفی علے الماہرین نفی صحابیت بنت عجرد پر مبنی کرکے حدیث مرویہ امام کو اون سے مردود کہدینا سراسر انصاف ہی **قولہ** اور واثلہ ابن الاسقع کی ملاقات عقلاً محال نہین تو عادۃً تو محال ہی اور منقول نہونا اوسکا کسی امام ائمہ نقل مین سے مرجح دوسرا ہے الخ **اقول** پہلے منقول ہونا ملاقات اور روایت کرنا امام کا واثلہ ابن الاسقع رضی اللہ تعالی عنہ سے سنو تا بطلان دعوی مولف معیار کہلجاوی بعد اسکی کلام ابطال دعوی محالیت مین کیا جاویگا حافظ المحدث ابن حجر فرماتے ہین کہ روایت کی امام ابو حنیفہ نے واثلہ سے دو حدیثین پہلے لا تظہر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ

نسمتہ یقول سمعت رسول اللہ صلعم یقول من تفقہ فی دین اللہ کفاہ اللہ ہمہ ورزقہ من حیث لا یحتسب فے المیزان ہذا کذب فابن جزء مات بمصر ولابی حنیفۃ ست سنین

وقت وفات شیخ کے دوسری توضیح بانزیگیک الی بالآخر تبیکہ کما قال العلامۃ محمد امین فی رد المحتار واثلۃ ہو
بالثاء المثلثۃ کما فی القاموس ابن الاسقع بالقاف مات بالشام سنۃ خمس اوثلاث او ست وثمانین
سید علی روی الامام عنہ حدیثین ونظیر الشماتۃ لاخیک فیعافیہ اللہ ویبتلیک ومع ماتریبک الی مالا یریبک
والعجلی رواہ الترمذی من وجہ آخر وحسنہ والثانی جاء من روایۃ جمع من الصحابۃ وصححہ الائمۃ ابن حجر اکہ
اور مسند خوارزمی میں بھی روایت ایک حدیث اول کی نقل کی ہی آپ اگرچہ بعد ثبوت ملاقات اور روایت امام
کے واثلہ سے ساتھ نقل علامہ ابن حجر کے دعوی محالیت عادیکا لغو اور بیہودہ ہوچکا لیکن چونکہ مؤلف نے
اسمیں زبان درازی بیقاعدہ بہت کی ہے لہذا اس سے بھی تعرض کیا جاتا ہے پہلے سمجھو کہ روایت وفات
واثلہ کی سن وار جو منقول ہیں سعید ابن خالد سے بقول امام نووی اور باختیار ابن حجر عسقلانی صحیح
نہیں قال الامام النووی فی تہذیب الاسماء توفی بدمشق سنۃ ست او خمس وثمانین وہو ابن ثمان وتسعین
قالہ ابو مسہر وقال سعید بن خالد توفی سنۃ ثلاث وثمانین وہو ابن مائۃ وخمس سنین والصحیح ہو الاول انتہی
لیکن مؤلف نے واسطے حصول غرض تائید کلام باطل اپنی کی والصحیح ہو الاول کو نقل نکیا اب بنا بر روایت اتفاقی
ابن حجر اور نووی کی عمر امام کی وقت وفات واثلہ کے پانچ برس کی ہوگی اور بنا بر روایت خاص تہذیب الاسماء کے
سن امام کا چھہ برس کا ہوا تو دونو تقدیر پر سماع امام کا واثلہ سے ممکن اور صحیح ہی اور اسمیں کوئی برہان امتناع
عقلی یا عادی پر قائم نہیں ہوسکتی اسواسطے کہ سماع حدیث کے لئے صغر سن منافی نہیں ہوتا البتہ سامع ممیز اور
فاہم خطاب چاہیئے اور ظاہر ہے کہ اکثر لڑکے پانچ چھہ برس کے اس سن میں ممیز اور ہوشیار اور فاہم
خطاب ہوجاتے ہیں خصوصا امام سا ذکی اور مستعد جیسا کہ منقول ہی حال محمود وابن الربیع وغیرہ میں کما
نقلنا سابقا عن مقدمۃ جامع الاصول فتذکر اور اسیطرح علامہ ابن حجر شرح نخبۃ الفکر میں فرماتے ہیں
اور وجیہ الدین علوی اوسکی تائید اور توضیح شرح میں کرتے ہیں کہ اصح یہہ ہی کہ حفظ روایت کے لئے
تمیز کافی ہے اور تعیین عمر ضروری نہیں کما قال ومن المہم معرفۃ سن التحمل ای السماع والاداء اختلف
فیہ فقال الجمہور اقلہ خمس سنین والاصح وہو المروی عن احمد بن حنبل وموسی بن ہارون وقالیہ
المحققون اعتبار سن التحمل بالتمیز وہو من فہم الخطاب ورد الجواب کان ممیزا صحیح السماع وان کان دون
خمسین انتہی پس سماع امام واثلہ سے پانچ برس کی عمر میں کس طرح محال عادی ہوگا اور یہہ کہنا کہ اس تھوڑی
عمر میں امام دمشق کو کیونکر گئے یہہ جانا محال عادی ہے بہت نافہمی کی بات ہی اسلئے کہ ہر عاقل جانتا ہی

چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت مین سیکڑون منازل جاتے ہین پس کیا بعید ہی کہ امام صاحب کسیکی معیت مین دمشق کو گئے ہون یا واثلہ رضی اللہ تعالی عنہ کسی بلک کو گئے ہون اور وہان پر امام صاحب بھی موجود ہون اور سماع حدیث کیا ہوا ور عبد اللہ بن الحارث بن جزر کی ملاقات امام سی سولہوین برس مین جیساکہ صاحب تنویر الحق نے طحطاوی سی نقل کیا ہی ظاہرا منصوص تقریب کے خلاف ہی مؤلف تنویر ناقل ہے ملتزم صحت مضمون نقل نہین اعتراض منقولہ شامی اور ابن طاہر اوسپر وارد ہے عہدہ مؤلف تنویر الحق کا یہہ نہین کہ اس اعتراض کو دفع کرکے مضمون نقل کو ثابت کری البتہ مطالبہ اوسکا ساتھہ طلب تصحیح نقل کی صحیح ہے لیکن صحت نقل کو مولف معیار مسلم رکھتا ہی پس مطالبہ مولف تنویر سے ساتھہ اثبات مضمون نقل کے واب بحث سی خارج ہی باآنکہ اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوعات مین نہین ذکر کیا بلکہ واہیات مین ذکر کیا ہی کما نقلہ ابن طاہر فی تذکرتہ اور ہم تقریب سے نقل کر چکے ہین کہ لفظ واہی سی اشارہ طرف ضعف حدیث کے ہوتا ہی نہ طرف وضع کے پس حاصل یہہ ہوگا کہ یہہ حدیث منقول امام سی بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی تو بنابر قول ضعف والون کے مقبول ہوگی اسواسطی کہ فضایل اعمال اور مناقب مین حدیث ضعیف مقبول ہوجاتی ہے اور حکم حتمی مردودیت حدیث کا صحیح نہین قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی مختصر مقاصد الحسنۃ للسخاوی والضعیف کما یعمل فی الفضایل یعمل بہ فی المناقب انتہی اور قطع نظر ازین ہمہ اگر ہم عدم ملاقات امام عبد اللہ بن الحارث بن جزء سی مسلم رکھین تو پہر بھی اصل مدعا مین کہ وہ ثبوت تابعیت امام ہے کچھہ حرج اور نقصان نہین اسواسطی کہ تابعیت امام طرق کثیرہ سی ثابت ہوچکی ہے اور عنقریب اور بھی بعض وجوہ اثبات مذکور ہونگے **قولہ** امام صاحب اس آیہ کی مصداق تو جب ہوتی کہ تابعی ہوتے الخ **اقول** عجب بے انصافی ہی کہ مؤلف معیار کو تابعیت امام سی انکار ہی باآنکہ اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ اوسکی سے تابعیت امام باوضح طرق ثابت ہی کما مر اور اسواسطی کہ ثبوت تابعیت کے لئے فقط ملاقات صحابی کفایت کرتی ہے اگرچہ رویت نہوا در احوال امام مین تو رویت بھی روایات مقبولہ مؤلف سی بخوبی ثابت ہی قال ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر وشارحہ فی شرحہ الصحابی من لقیت ہو من لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنا بہ ومات علی الاسلام ولو تخللت ردۃ علی الاصح الذی ذہب الیہ جمہور المحدثین والاصولیین وغیرہم والمراد باللقاء اعم من المجالسۃ والمماشاۃ ووصول احدہما الی الآخر وان لم یکالمہ ویدخل فیہ

روٴیۃ احد منہا الآخر ولم یلقہ انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام منتہی غایۃ الاسناد الی التابعی وہو من یلقی
الصحابی کذالک انتہی مختصراً پس روٴیت امام کی انس رضی اللہ تعالی عنہ کو روایت مقبولہ مؤلف میار منقولہ
تاریخ یافعی سے اور روایت خطیب منقولہ تہذیب الاسماء سے اور روایت دارقطنی سے جو منقول ہوئی
تذکرہ ابن طاہر سے اور روٴیت اور ملاقات دونو کلام امام جلال الدین سیوطی سے جو نقل کیا گیا ہی
تبییض الصحیفہ سے اور کلام ابن حجر اور امام ذہبی سے جسکو نقل کیا علامہ محمد امین نے اور سوا اسکی بعض
روایات مذکورہ سابق سے کہ ناظر خاطر پر مخفی نہین بخوبی ثابت ہوئی اور اگر خوف ملالت ناظرین
تطویل کلام سے منظور نہوتا تو ہم بہت سی نقول ثقات مثبت تابعیت نقل کرتے پس بضرورت دو چار
اور لکھتے ہین علامہ محمد امین حاشیہ درمختار مین بیچ ذیل قول درمختار وصح ان ابا حنیفۃ سمع الحدیث الخ
کی فرماتے ہین قال بعض متأخری المحدثین ممن صنف فی مناقب الامام کتاباً حافلاً ما حاصلہ ان اصحابہ
الاکابر کابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المبارک وعبد الرزاق وغیرہم لم ینقلوا عنہ شیئاً فی ذلک و
لو کان لنقلوہ فانہ مما یتنافس فیہ المحدثون ویعظم افتخارہم وان کل سند فیہ انہ سمع من صحابی لا یخلو من
کذاب فاما روٴیتہ لانس وادراکہ لجماعۃ من الصحابۃ بالسن فصحیحان لا شک فیہما وما وقع للعینی انہ اثبت
سماعہ لجماعۃ من الصحابۃ رد علیہ صاحبہ الشیخ قاسم الحنفی لکن یوٴید ما قال العینی قاعدۃ المحدثین
ان راوی الاتصال مقدم علی راوی الارسال او الانقطاع لان معہ زیادۃ علم کذا فی عقد اللآلی
والمرجان للشیخ اسماعیل العجلونی الجراحی وعلی کل فہو من التابعین وممن جزم بذلک الحافظ الذہبی والحافظ
العسقلانی وغیرہما قال العسقلانی انہ ادرک جماعۃ من الصحابۃ کانوا بالکوفۃ بعد مولدہ بہا سنۃ ثمانین ولم یثبت ذلک لاحد
من ائمۃ الامصار انتہی مختصراً اقول اور بھی موٴید ہے تحقیق علامہ عینی کا قاعدہ المثبت مقدم علی النافی
جسکی تفصیل گذر چکی وایضاً قال العلامۃ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر وشارح حسنہ المثبت مقدم علی
النافی یعنی ان الفرع ثقۃ عدل وہو یقتضی صدقہ وعدم علم الاصل لا ینفیہ وہو مثبت جازم
والمثبت الجازم مقدم علی النافی الشاک کما تقدم انتہی مختصراً اور بھی علامہ شامی نے ابن حجر
سے ذیل قول ملاقات امام مین مثبت عجزہ سے نقل کیا ہی وزاد علی من ذکرہما ممن روی عنہم
الامام فقال ومنہم سہل بن سعد ووفاتہ سنہ ۸۸ وقیل بعدہا ومنہم سائب بن یزید بن سعید و
وفاتہ سنۃ احدی او اثنین او اربع وتسعین ومنہم عبد اللہ بن بسر ووفاتہ سنہ ۹۹ انتہی اور ملا علی

قاری رسالہ تسبیغ الفقہاء الحنفیہ میں فرماتے ہیں فانہ ای الامام ابا حنیفۃ من بین ائمۃ المجتہدین مختص
بکونہ من التابعین دون غیرہ باتفاق العلماء المعتبرین انتہی اور قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود
الخوارزمی مسند امام میں فرماتے ہیں انہ روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان العلماء
اتفقوا علی ذلک وان اختلفوا فی عددہم انتہی اب منصفین مسلمین پر کما حقہ واضح ہوا کہ امام ابو حنیفہ
بجہت تابعی ہونیکے مصداق اس آیہ شریف کے ہوئی اور علم شرافت تابعیت کا اوپر باقی آئمہ ثلاثہ کے
بلند کیا اور آیہ کریمہ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ الخ میں کہ مراد اس سے نزدیک محققین مفسرین کے تابعین
ہیں داخل ہوئی قال فی التفسیر النیشاپوری لما ذکر الاعراب المخلصین بین ان فوق منازلہم منازل
اعلے واجل وہی منازل السابقین الاولین والتابعین لہم باحسان انتہی ثم قال بعد ما اطال الکلام
ناقلاً عن القرطبی انہ قال اوجب لجمیعہم الرضوان وشرط علی التابعین شرطاً لم یشترط علیہم وہو الاتباع
باحسان انتہی وہکذا یفہم من الکشاف وغیرہ من التفاسیر اور اگرچہ فضائل امام ابی حنیفہ کے بعضے مخصوص
اور بعضے مشترک درمیان امام اور باقی آئمہ مجتہدین کے بہت ہیں کہ ذکر انکا مفضے الی التطویل ہے
لیکن فضیلت خاص تابعی ہونے کی کہ جسمیں بحث تھی اور امتیاز امام کے لئے من بین الائمۃ الثلاثہ
کافی ہے مرتبہ ثبوت اور وضوح کو پہنچی اور اعتراضات تراشیدہ طبع مولف اور جوابات خرخرفا
اوسکی سہی اور احادیث موضوعہ منقولہ مولف سے ہمکو کچھ بحث نہیں اسواسطے اوسکی رد و قبول میں ہم
بحث نہیں کرتے اور فی الواقع موافق فرمانے عارف شعرانی کے ائمہ اربع بلکہ جمیع ائمہ مجتہدین ہدایت
پر اور انصار دین اور مقبول بارگاہ رب العالمین ہیں لیکن بعض کو انمیں سے اللہ تعالی نے بعض فضائل
کے ساتھ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے جیسے امام اعظم کو درمیان ائمہ اربع کے ساتھ فضیلت
تابعیت کی اور کثرت زہد اور ورع اور تقوی کے کما ہو محقق ومصرح فی احوالہ الشریفہ اور عارف شعرانی نے
میزان میں فرماتے ہیں روی الامام ابو جعفر الہرا وی عن شقیق البلخی انہ کان یقول کان الامام ابو حنیفۃ
من اورع الناس واعلم الناس واعبد الناس واکرم الناس واکثرہم احتیاطاً وابعدہم عن القول
بالرأی فی دین اللہ عز وجل الخ وقال ایضاً وروی الہروی ایضاً عن عبد اللہ ابن المبارک انہ قال
دخلت الکوفۃ فسالت علماءہا وقلت من اعلم الناس فی بلادکم ہذہ فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ فقلت
من اورع الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ وقلت لہم من ازہد الناس فقالوا کلہم الامام ابو حنیفۃ

ثقات من أفقه الناس وأكثرهم اشتغالاً في أبيه فقالوا لهم الامام أبو حنيفة فما زالت الشم يحسن حتى
حسنين من الأخلاق الحسنة الأمر قالوا إنهم لا نعلم أحداً تخلق بذلك غير الامام أبي حنيفة انتهى اور
اسيطرح اور تواريخ معتبره مين مذكور ہے اور مقصود ہمارا بيان فضائل امام سے يہہ نہين كہ تنقيص مراد
ائمہ مجتہدين كے اور نہ ہمكو انكار ہے بعض فضائل مخصوصہ ائمہ آخر كا بلكہ غرض يہہ ہے كہ متعصبين منكرين جو
فضائل ثابتہ امام كو بحيل وتدابير اٹھاتے ہين اور سوا ہى اجتہاد اور مساوات مجتہدين اوكى دماغ
مين بساہى اونكى قلت فہم وتدبر اور كثرت لعنت اور تعصب پر سامعين منصفين كو اطلاع ہو جاى تا بالاوہ
رجيبہ وبالكت مين نكرين **قوله** اگر عدم تسليم سى الخ **اقول** غرض صاحب تنوير الحق كى اس كلام سى
يہہ ہے كہ كبھى يون كہا كرتے ہين كہ ہمپر فلانے كا كلام حجت نہين اور مقصود اوس سى مساوات
اپنى اور نفى فضل اسكا ہوتا ہى تو امام كے كلام كو اس محل پر محمول كرکے ايک نكتہ اور قرينہ بيان
تابعيت كا ٹھہرايا ہے اور يہہ مقصود نہين كہ يہہ كلام نص صريح اور حجت قاطعہ ہى اوپر بيان تابعيت كى
يا اس كلام كا محل سوا مساوات اور مشاركت في التابعيت كے اور ہو ہى نہين سكتا ايسى شبہات ركيكہ قلت
فہم وتدبر شاكى پر گواہ عدل ہين اور جس وقت تابعيت امام ساتھ نقول مقبولہ مولف معيار كے ثابت
مذكورہ مولف تنوير اور بتائيد اور رفع شكوک شاكين كے جو راقم الحروف معرض بيان مين لاچكا بكمال
قوت ثابت ہوچكے پس بہت ظاہر ہے كہ ايسى امر محقق اور ثابت كے لئے احتياج طرف ادراك كے
كيا ہى پس نقل كرنا اس كلام كا نہين مگر بطور لطيفہ وقرينہ نہ بنہج برہان ودليل واللہ سبحانہ يحق الحق
وہو يہدى السبيل **قوله** يہہ سب واہيات ہے الخ **اقول** جن ثقات كى نقل سب علماء دين كے نزديک
معتبر ہے اور مولف معيار بھى اونكے نقول كو مسلم الصحة ركھكر اونكے كلام سے جابجا استناد كرتا
ہے انھين ثقات معتبرين نے يہہ امور احوال امام مين نقل كئے ہين جيسى امام نووى نے تہذيب الاسما
مين اور امام يافعى اور ابن خلكان نے اپنى تاريخ مين اور بعض امور شيخ عبد الوہاب شعرانى نے ميزان
مين اور امام جلال الدين سيوطى نے اور علامہ ابن حجر عسقلانى اور امام ذہبى نے مناقب امام مين ہم دوچار
نقول ان ثقات كى بنظر اختصار ملخص كرکے لكھتى ہين جسكا جى چاہے تفصيل اسكى كتب مذكورہ مين ديكھ
لے اور سوا مذكورين كے ہزاروں علماء ثقات اور مورخين معتبرين يہہ امور نسبت امام صاحب كے نقل
كرتے ہين ماہرين علوم اور واقفين تواريخ وسير پر يہہ امر بہت واضح ہى قال الامام النووى

تہذیب الاسماء وعن سفیان بن عیینہ قال ما قدم مکۃ فی وقتنا رجل اکثر صلوۃً من ابی حنیفۃ وعن
یحیی ابن ایوب الزاہد قال کان ابو حنیفۃ لا ینام اللیل وعن ابی عاصم النبیل قال کان ابو حنیفۃ
یسمی الوتد لکثرۃ صلوتہ وعن زافر بن سلمی قال کان ابو حنیفۃ یحیی اللیل برکعۃ یقرء فیہا القران
وعن اسد بن عمرو قال صلی ابو حنیفۃ صلوۃ الفجر بوضوء العشاء اربعین سنۃ وکان عامۃ اللیل
یقرء القران فی رکعۃ وکان یسمع بکاءہ حتی یرحمہ جیرانہ وحفظ علیہ انہ ختم القران فی الموضع الذی
توفی فیہ سبعۃ الاف مرۃ وعن الحسن بن عمارۃ انہ غسل ابا حنیفۃ حین توفی وقال غفر اللہ لک لم
تفطر منذ ثلاثین سنۃ ولم تتوسد یمینک باللیل منذ اربعین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وعن ابن
المبارک ان ابا حنیفۃ صلی خمسا واربعین سنۃ الصلوات الخمس بوضوء واحد وکان یجمع القران فی
رکعتین وعن ابی یوسف قال بینا انا امشی مع ابی حنیفۃ سمع رجلا یقول لرجل ہذا ابو حنیفۃ لا ینام اللیل
فقال ابو حنیفۃ واللہ لا یتحدث عنی بما لا افعلہ وکان یحیی اللیل صلوۃً ودعاءً وتضرعاً انتہی مختصر العقد الجمان
اور اسیطرح باقی کتب مذکورہ مین ساتھہ کچہہ زیادت ونقصان وبعض تغیرات کی مرقوم ہی اور علامہ محمد امین
رد المحتار مین فرماتی ہین عن ابن حجر قال الحافظ الذہبی قد تواتر قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ ای ومن ثم
کان یسمی الوتد لکثرۃ قیامہ باللیل وتہجدہ وتعبدہ بل احیاہ بقراءۃ القران فی رکعۃ ثلاثین سنۃ و
کان یسمع بکاءہ باللیل حتی یرحمہ جیرانہ ووقع رجل فیہ عند ابن المبارک فقال ویحک اتقع فی رجل صلی
خمسا واربعین سنۃ خمس صلوات بوضوء واحد وکان یجمع القران فی رکعتین وتعلمت ما عندی من الفقہ منہ و
لما غسلہ الحسن بن عمارۃ قال رحمک اللہ وغفر لک لم تفطر منذ ثلاثین سنۃ وقد اتعبت من بعدک وفضحت
القراء انتہی اب غور کی جگہہ ہی کہ مولف معیار جو ان امور کو واہیات کہتا ہی کیونکر کہتا ہی اور اگر نقول ان
اکابر دین کی واہیات ہین تو تمام روایات منقولہ اور نقول مقبولہ مؤلف معیار کی جو انہین اکابر سے منقول ہین
واہیات ہو جاینگی اور کوئی استناد مؤلف کا قابل اعتبار نرہیگا بلکہ مبنی ساری روایات احادیث و
فقہ مذاہب اربعہ کا ایسی ہی اکابر کی نقول پر ہی پہر وہ کیونکر صحیح ہوگا اور معلوم نہین کہ واہیات کہنی والا نقول
ایسی ائمہ دین کا اپنا مذہب کسکی روایات سی درست کرتا ہی یا مدعی وحی والہام ہی اور ابطال ان نقول کا
ساتھہ دلیل تراشیدہ مولف کی یعنی بدعت ٹھہر اکر دلیل ہی کمال نافہمی کی اسلئی کہ بالفرض اگر دلیل مولف تمام
ہو جای اور گو ہر مد عامی فرعوم مشت خاشاک سی اوسکی ہاتہہ آئی تو مقتضی اسکا یہہ ہوگا کہ یہہ امور بدعت شنیعہ

ہین نہ یہ کہ نقول ان اکابر کی جھوٹ ہو جائین نہایت بیہدہ ہی کہ نعوذ باللہ منہا حضرت امام بدعتی قرار دیئے
گئے لیکن قول نقلی نقل کا ساتھ ایسی باتین جو خلاف مرحوم کے سراسر جعلی ہے اور یہی کلام مولف کا آپ
جگہہ پر موافق اصطلاح مناظرین کے معارضہ ہوگا اور ہم پیشتر کتب مناظرہ سی کہہ نقل کر چکی ہین کہ
نقل پر چار طرف بلکہ نقض و منع وارد کرنا بھی صحیح نہین آور جو یہہ کہا ہی کہ امام کی تو یہہ شان نہین ہے کہ
ایسی تخفیف شاق اور بدعات کو اونکی طرف نسبت کیا جاوے عجب جعلی کلام ہی اسلئی کہ جنکو خود مولف
مسیار ائمہ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہی اور فی الواقع وہ لوگ ایسی ہی ہین وہی حضرات ان امور
کو نقل فرماتے ہین پس اگر اس انتساب مین وہ کذاب اور عاصین ہین تو ناقلین صادقین کون سے ہونگے
اب سمجھو کہ بدعت ٹھہرانا ان امور کا سراسر باطل اور طعنہ ہی اوپر صحابہ کبار اور تابعین اخیار اور ائمہ
مجتہدین اور مسلمین ابرار کے اسلئی کہ بدعت لغۃ مین کہتی ہین اس شی کو جو بنائی گئی ہو بغیر مثال سابق کے
اور اصطلاح اہل شرع مین کہتی ہین اس عمل کو جو زمانہ وجود باجود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین نتہا
اور بعد اوسکی ہوا پہر اوسکی دو قسمین ہین ایک وہ جو مخالف ہو کتاب و سنت اور اجماع امت اور قواعد
دین کے اوسکو بدعت سیئہ کہتی ہین اور مرتکب اسکا عرف شرع مین بدعتی کہلاتا ہی اور مستحق ذم کا ہوتا
ہے اور دوسری وہ جو کسی قاعدہ وجوب یا استحباب یا اباحت مین مندرج ہوا اور مخالف کتاب و سنت
نہ ہووے اوسکو بدعت حسنہ کہتی ہین اور فاعل اوسکا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور نہ
مستحق ذم ہے ملا علی قاری مرقاۃ شرح مشکوۃ مین ذیل حدیث کل بدعۃ ضلالۃ مین فرماتے ہین قال ای
الازہار ای بدعۃ سیئۃ ضلالۃ لقولہ صلے اللہ علیہ وسلم من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من
عمل بہا وجمع ابو بکر و عمر القرآن وکتبہ زید فی المصحف وجدد فی عہد عثمان رضی اللہ تعالی عنہم قال النووی
البدعۃ کل شیء عمل من غیر مثال سبق وفی الشرع احداث ما لم یکن فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل بدعۃ ضلالۃ عام مخصوص قال الشیخ عز الدین بن عبد السلام فی آخر کتاب
القواعد البدعۃ اما واجبۃ کتعلم النحو المفہم لکتاب اللہ تعالی وسنۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتدوین
اصول الفقہ والکلام فی الجرح والتعدیل واما محرمۃ کمذہب الجبریۃ والقدریۃ والمرجیۃ والمجسمۃ والرد
علی ہولاء من البدع الواجبۃ لان حفظ الشریعۃ من ہذہ البدع فرض کفایۃ واما مندوبۃ کاحداث
الربط والمدارس وغیرہا مما کان احداثہ لم یعہد فی الصدر الاول وکالتراویح ای بالجماعۃ العامۃ

والکلام فی دقائق التصوف واما مکروہۃ کزخرفۃ المساجد وتزویق المصاحف یعنی عند الشافعیہ واما
مباحۃ کالمصافحۃ عقیب الصبح والعصر ای عند الشافعیہ واما عند الحنفیہ فمکروہۃ والتوسع فی لذیذ الماکل
والمشارب والمساکن وتوسیع الاکمام وقد اختلفوا فی کراہۃ بعض ذلک قال الشافعی رحمہ اللہ تعالے
ما احدث مما یخالف الکتاب والسنۃ والاثر والاجماع فہو ضلالۃ وما احدث من الخیر مما لا یخالف شیئا
من ذلک فلیس بمذموم وقال عمر رضی اللہ تعالی عنہ فی قیام رمضان نعمت البدعۃ ہذہ ہذا آخر کلام الشیخ
النووی فی تہذیب الاسماء واللغات انتہی وقال العلامۃ ابن الاثیر فی جامع الاصول محدثات الامور ما لم
یکن معروفا فی کتاب ولا سنۃ ولا اجماع الابتداع اذا کان من اللہ سبحانہ وحدہ فہو اخراج الشیٔ من
العدم الی الوجود وہو تکوین الاشیاء ولیس ذلک الا الی اللہ تعالے فاما الابتداع من المخلوقین فان کان
فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ فہو فی حیز الذم والانکار وان کان واقعا تحت عموم ما ندب اللہ الیہ وحض
علیہ او رسولہ فہو فی حیز المدح وان لم یکن مثالہ موجودا کنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف فہذا
فعل من الافعال المحمودۃ لم یکن الفاعل قد سبق الیہ ولا یجوز ان یکون ذلک فی خلاف ما ورد الشرع بہ
لان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قد جعل لہ فی ذلک ثوابا فقال من سن سنۃ حسنۃ کان لہ اجرہا
واجر من عمل بہا وقال فی ضدہ من سن سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا وذلک اذا کان
فی خلاف ما امر اللہ بہ ورسولہ ویعضد ذلک قول عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالی عنہ فی صلوۃ التراویح
نعمت البدعۃ ہذہ لما کانت من افعال الخیر وداخلۃ فی حیز المدح سماہا بدعۃ ومدحہا وہی وان کان صلے
اللہ علیہ وسلم قد صلاہا الا انہ ترکہا ولم یحافظ علیہا ولا جمع الناس علیہا فمحافظۃ عمر علیہا وجمع الناس لہا
وندبہم الیہا بدعۃ لکنہا بدعۃ محمودۃ ممدوحۃ انتہی وقال الشیخ علی المتقی فی جوامع الکلام البدعۃ منقسمۃ الی
واجبۃ ومحرمۃ ومکروہۃ ومباحۃ والطریق فی ذلک ان تعرض البدعۃ علی
قواعد الشرع فان دخلت فی قواعد الایجاب فہی واجبۃ او فی قواعد التحریم فمحرمۃ او فی
الندب فمندوبۃ او المباح فمباحۃ انتہی مختصرا وہکذا فی الطریقۃ المحمدیہ للبرکلی وشرح المناوی للجامع الصغیر
ومصباح الزجاجۃ شرح سنن ابن ماجۃ والطیبی شرح المشکوۃ واللمعات وغیرہا مگر ہمنے بنظر اختصار وحصول
مقصود بقدر مذکور عبارات مفصلہ ان اکابر کی نقل نہین کی پس اول تو یہہ ہی کہ افعال ائمہ مجتہدین
تابعین کو جنکی خیریت حدیث شریف خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم الی اخرہ سے ظاہر ہی بدعت کہنا

غرض حسنہ دین مین داخل ہی اسواسطی کہ جسو نسبت ائمہ مجتہدین کی افعال بدعت ہوئی تو تضلیل کسکی کیجائیگی
اور اعتقاد کسکی اعمال پر ہوگا بلکہ افعال انکی داخل سنت ہین اسی سبب سی بعض علماء محققین فرماتے
ہین کہ بدعت اصطلاحی غیر مشروع وہی ہی جو قرون ثلاثہ مین نہ ہوئی ہو اور موافق تعریف امام نووی
اور امام شافعی وغیرہم کے اسکو بدعت کہہ سکتی ہین لیکن بدعت حسنہ ہی نہ سیئہ اور موجب مدح و ثواب ہے
نہ باعث ذم اور داخل ہے بیچ قواعد استحسان کے پس مولف نے جو اپنے زعم مین ان افعال کو بدعت
سیئہ قرار دیکر موجب ذم ٹھہرایا ہے صحیح نہین بلکہ بعض علمانے کہا ہی کہ بدعت وہی ہے کہ خلاف
ہو حق متلقے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قال فی الدر المختار وہی یعنی البدعۃ اعتقاد خلاف
المعروف عن الرسول صلے اللہ علیہ وسلم لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ انتہی قال العلامۃ الشامی عزاہ ا
التعریف فی ہامش الخزاین الی الحافظ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر ولا یخفی ان الاعتقاد یشمل ما کان معہ
عمل او لا فان من تدین بعمل لا بد ان یعتقدہ کمسح الشیعۃ علی الرجلین وانکارہم المسح علی الخفین ونحو ذلک
وحینئذ فیساوی تعریف الشمنی لہا بانہا ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
من علم او عمل او حال بنوع شبہۃ او استحسان وجعل ذلک دینا قویما وصراطا مستقیما انتہی پس جو فعل ایسا ہو
کہ اوسکی جواز کی کوئی اصل کتاب و سنۃ اور اجماع امت سی ہاتھہ آئی وہ اس بدعت مخالفہ دین مین
کیونکر داخل ہوگا بالجملہ جو نسا قول معنی بدعت مین اختیار کیا جاوی کسیکی تقدیر پر افعال مذکورہ باعث موجب
ذم نہین بلکہ سبب مدح ہین معہذا ثبوت جواز افعال مذکورہ کا ساتھہ افعال صحابہ کرام اور ساتھہ تقریر رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عنقریب آتا ہے پس کہا جاویگا کہ بدعت کہنا انکو بدعت سیئہ اور رجم بالغیب
ہی آپ سنو کہ احادیث منقولہ مولف کہ جن سی اوپر بدعیت عبادات مرویہ امام کے بیان لایا ہے اور
اوسمین اپنے اجتہاد کو کام فرمایا ہے حال اوسکا یہہ ہی کہ جیسی حدیث احب الصلوۃ الی اللہ صلوۃ
داؤد واحب الصیام الی اللہ صیام داؤد الخ سے یہہ امر ثابت نہین ہوتا کہ سوا طریقہ صلوۃ اور
صوم داؤد علیہ السلام کے سب طریقے صوم و صلوۃ کے جائز نہین اور اللہ تعالی کو پسند نہین معاذ اللہ
منہ ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قیام شب موافق اسیکے فرماتے اور صیام نوافل اسیطور پر رکھتے
اسواسطیکہ مخالف جواز اور رضامندی الہی کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی فعل نہین فرماتے
تھے اور حال یہہ ہی کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف شب اور کبھی زیادہ اور کبھی کم اس سے

قیام فرماتی تہی اورکسی مہینے مین تین روزہ اورکسی مین زیادہ ورکسی مین کم رکہتے تھے اور احادیث وال اس پر بہت
ہین ہم باعث اختصار ذکر نہین کرتے منہا حدیث الشیخین عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم یصوم حتی نقول لا یفطر ویفطر حتی نقول لا یصوم الخ اور اللہ تعالے قران شریف مین قیام
شب سے خبر دیتا ہے اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهٗ وَثُلُثَهٗ
پس عمل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جس وقت مخالف عمل داؤد علیہ السلام کے واقع ہوا تو یہہ بات
کہل گئی کہ اگرچہ عمل داؤد علیہ السلام کا اللہ تعالے کو نسبت اوروں کے پسند ہے لیکن اس پسند ہونے
سے نفی پسند ہونی اور جائز ہونے اورکسی کے عمل کے لازم نہین بلکہ ممکن ہے کہ بعض حیثیات سے
عمل داؤد علیہ السلام کا پسند ہوا و بعض خصوصیات اور مصالح سے عمل دوسرے انبیا اور امتیون کا
درجہ قبول پاوے اس حدیث کی ایسی مثال ہی جیسی وارد ہوا ہی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اِنَّ اَحَبَّ اَسْمَائِكُمْ اِلَى اللّٰهِ عَبْدُ اللّٰهِ وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ رواہ مسلم دیکہو احب ہونے اسم عبد اللہ و
عبد الرحمان سے نزدیک اللہ تعالی کے یہہ نہین لازم آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالے کو احب نہین اور سوا
ان نامون کے اور نام رکہنا جائز نہین ورنہ اللہ تعالی رسول اللہ صلے اللہ علیہ سلم کا نام محمد اور احمد
کیون تجویز فرماتا قال العلی القاری فی شرح المشکوۃ تحت حدیث اِنّ احبّ اسمائکم الخ قیل ای بعد اسماء
الانبیاء علیہم السلام بدلیل الاضافۃ فدل علی ان الاسمین لیسا احب من اسم محمد فہما فی رتبۃ التساوی
معہ او یکون اسم محمد احب من الاسمین اما مطلقا او من وجہ واللہ سبحانہ اعلم انتہی اور اسیطرح سے
حال ہے حدیث انس رضی اللہ تعالی عنہ کا جو روایت کی ہے شیخین نے قال کان احب الثیاب الی النبی
صلے اللہ علیہ وسلم ان یلبسہا الحبرۃ یعنے بہت پسند رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو کپڑون مین جسکو
پہنتے تہی چادر یمانی تہی اب اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کوئی کپڑا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو
کسی حیثیت سے بہت پسند تہا بلکہ خود حدیث ام سلمہ رضی اللہ تعالی عنہا سے ثابت ہی کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو قمیص بہت پسند تہا قالت کان احب الثیاب الی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
القمیص رواہ الترمذی وابوداؤد اور ملا علی قاری وغیرہم نے شرح مشکوۃ مین ان دونو حدیثون مین
تطبیق اسطور پر کی ہے کہ مراد یہہ ہی کہ پہننا حبرہ کا حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بہت پسند
تہا درمیان اور کپڑون کے کہ وہ بھی بہت پسند تہی اور اس سے یہہ لازم نہین کہ اور کپڑے بہت پسند

تھے یا یہ کہ بعض حیثیات سے جو پسند تھے اور بعض حیثیات سے نہیں کما قال والجمع بین ہذا الحدیث
وبین حدیث من ان احب الشباب عنده وکان التعیین اما بما اشتہر من ان المراد فی مثلہ ان من
بمعنی الاحب کما وقع فی کثیر من الاشیاء انه افضل الاعمال والعبادات واما بان التفضیل راجع الی
الشخص والتعیین احب الانواع باعتبار الشخص والجزء احب الانواع باعتبار الکون انتہی اور اسیطرح
بہت سے دلائل اس مضمون پر وارد ہین کہ ہمنے بخوف تطویل ذکر انکا اور بھی بیان قاعدہ استعمال افعل
التفضیل کا کہ متعلق علم معانی ونحو سے ہے اور مفید یہانپر ترک کیا ماہر ادیب اور منصف لبیب خود
سمجھ لیگا اور حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور اسی طرح حدیث کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
ینام اول اللیل ویحیی آخرہ الخ سے بدعت ہونا قیام تمام شب کا مفہوم نہین ہوتا اسواسطیکہ رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بعض نوافل کو بجہت ادای حقوق ازواج مطہرات اور مسلمین کے اور کبھی باعث
شفقت اور رفق مومنین کے ترک فرماتے تھے یعنی اگر مومنین مجھے یہ نوافل بجا لاتے دیکھینگے
تو بجا ذبہ شوق اقتدا اتباع کرینگے پس اس اتباع مین اُن پر مشقت زیادہ پڑیگی یا حق مومنین مین
فرض ہوگا کما قال فی جامع الاصول وقد کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یواصل وینہی امتہ
عن الوصال وقد ترک بعض النوافل خوفا من ان یقتدی بہ امتہ فیعجزوا انتہی اور باینہمہ شوق عبادت
اور ذوق طاعت کبھی کبھی باعث اختیار ہوتا تھا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پای مبارک
ورم کر جاتے تھے اخرج فی جامع الاصول عن الشیخین وغیرہما قال قام النبی صلے اللہ علیہ وسلم
حتی تورمت قدماہ وفی اخری انہ صلے حتے انتفخت قدماہ انتہی پس چھوڑنا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کا قیام تمام شب اور صیام ابد کو کہ بنظر مصالح کے تہا عدم جواز اس فعل اور بدعیت اس عمل
کو نہین چاہتا کما ورد فی صلوۃ التراویح اور عمل بعض صحابہ کرام کا کہ ذکر اُسکا عنقریب آتا ہی اور اقوال
ائمہ مجتہدین کے اور علماء معتبرین کے بیچ جواز اس فعل کے برہان قاطع ہین اوپر مضمون مذکور کے اور
حدیث عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم بعث الی ابن مظعون الخ
کا حال سنو کہ عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالے عنہ نے قسم کہائی تھی کہ مین تمام شب قیام کرونگا
اور ہمیشہ روزہ رکہونگا اور عورتون سے نکاح نکرونگا قال فی جامع الاصول وجدت فی کتاب
رزین زیادۃ لم اجدہا فی الاصول قالت وکان حلف ان یقوم اللیل کلہ ویصوم النہار ولا ینکح

النار فسال عن يمينه فنزل لا يؤاخذكم الله باللغو فی ايمانكم انتہی اور تفسیر نیشاپوری مین مذکور ہی کہ
عثمان ابن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ نے بہت سی باتین رہبانیت کی جو خلاف سنت تہین اختیار کرنا
چاہی تہین کما قال عن عثمان بن مظعون انه اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم وقال غلبنی حدیث
نفسی عزمت علی ان اختصی فقال مهلا یا عثمان فان خصاء امتی الصیام فقال ان نفسی تحدثنی
بالترهب قال ترهب امتی القعود فی المساجد لانتظار الصلوة فقال تحدثنی نفسی بالسیاحة قال سیاحة
امتی الغزو والحج والعمرة فقال ان نفسی تحدثنی ان اخرج مما املك فقال الاولی ان تكفی
نفسك وعيالك وان ترحم المسكين واليتيم وتعطيه افضل من ذلك فقال نفسی تحدثنی ان
اطلق خولة فقال الهجرة فی امتی هجرة ما حرم الله تعالی قال فان نفسی تحدثنی ان لا اغشاها قال ان
المسلم اذا غشی اهله وما ملكت یمینه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيفا فی الجنة
وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين وفرح يوم القيمة وان مات قبل ان يبلغ الحنث
كان له شفيعا ورحمة يوم القيمة قال فان نفسی تحدثنی ان لا اكل اللحم قال مهلا يا
عثمان انی اكل اللحم اذا وجدته ولو سالت الله تعالی ان يطعمنی كل يوم
فعله قال فان نفسی تحدثنی ان لا امس الطيب قال مهلا فان جبرئيل
يامرنی بالطيب قال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتی
انتہی مختصرا پس یہہ خبر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پہنچی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
سوا ترک سنت کے ان امور مین اتلاف حقوق واجبہ نفس اور مسلمین کے مضرت بھی ملاحظہ فرمائیے
تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا اترغب عن سنتی نہ یہہ کہ قیام تمام شب اور
صیام ابد مین سوا ایام منہیہ کے فقط اعراض ہے سنت سے چنانچہ صاحب خیر الجاری شارح صحیح بخاری
اس مضمون کو افادہ فرماتے ہین حق النفس الرفق بها وحق الاهل فی القيام بنفقتهم واصلاح حالهم
وما اليهم فلا تتعب نفسك بحيث تضعف عن القيام بما يجب عليك من ذلك انتہی الحاصل عبادات
نوافل اللہ تعالی کی اس طور پر کہ جسمین اتلاف حقوق ضروریہ مسلمین اور نفس عائد نہو جیسی قیام شب اور
صیام منقول امام ابو حنیفہ رض سے جائز بلکہ بعض مستعدین شائقین کی نسبت اولے اور بعض پر بنظر
مصالح خارجیہ کے ضروری ہے اور نہی اوسکی حدیث مذکور سے جو باب عثمان بن مظعون مین وارد ہے

ثبوت نہیں ہوتی اور حدیث عبد اللہ ابن عمرو بن العاص بھی اس طرح بہ نسبت اعمال منقولہ امر پر
دلالت نہیں کرتی اسواسطے کہ منع فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا عبد اللہ ابن عمرو کو بسبب
احتمال لحوق ضعف کے آخر عمر میں اور بسبب احتمال تلف ہونے حقوق مخلوق کے بطور رخصت کے
تھا چنانچہ حدیث بخاری جو مروی ہے محمد بن مقاتل سے اسپر دال ہے قال قال لی رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ الم اخبر انک تصوم النہار وتقوم اللیل فقلت بلی یا رسول اللہ قال
فلا تفعل صم وافطر وقم ونم فان لجسدک علیک حقا وان لعینک علیک حقا وان
لزوجک علیک حقا وان لزورک علیک حقا وان بحسبک ان تصوم من کل شہر ثلثۃ ایام فان لک بکل
حسنۃ عشر امثالہا فاذا ذلک صیام الدہر کلہ فشددت فشدد علی قلت یا رسول اللہ انی اجد قوۃ
قال فصم صیام نبی اللہ داؤد ولا تزد علیہ قلت وما کان صیام نبی اللہ داؤد قال نصف الدہر فکان
عبد اللہ یقول بعد ما کبر یا لیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی
وقال العلامۃ العینی نے باب صوم الدہر ای فی بیان صوم الدہر ہل ہو مشروع ام لا وانما لم یبین الحکم
فی الترجمۃ لتعارض الادلۃ واحتمال ان یکون عبد اللہ بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبی صلے اللہ
علیہ وسلم من مستقبل حالہ فیلتحق بہ من فی معناہ ممن یتضرر بسرد الصوم ویبقی غیرہ علی الجواز لعموم الترغیب
فی مطلق الصوم انتہی اور بھی فرمایا اور یہ قول انک لا تستطیع ذلک الخ سے قد علم صلے اللہ علیہ وسلم
باطلاع اللہ ایاہ انہ یعجز ویضعف عن ذلک عند الکبر وقد اتفق لہ ذلک ویجوز ان یراد بہ الحالۃ
الراہنۃ لما علم صلے اللہ علیہ وسلم من انہ یتکلف ذلک ویدخل بہ علی نفسہ المشقۃ ویفوت ما ہو اہم من
ذلک انتہی اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ موطا میں فرماتے ہیں انہ سمع اہل العلم یقولون لا باس بصیام الدہر
اذا افطر الایام التی نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن صیامہا وہی ایام منی ویوم الفطر ویوم
الاضحی فیما بلغنا وذلک احب ما سمعت الی فی ذلک انتہی اور علامہ زرقانی شرح موطا میں اس
قول پر فرماتے ہیں وعلیہ جمہور الفقہاء انہ یستحب صوم الدہر لاطلاق الادلۃ ولقولہ صلے اللہ علیہ
وسلم من صام الدہر ضیقت علیہ جہنم ہکذا وعقد بیدہ اخرجہ احمد والنسائی و
ابن خزیمۃ وابن حبان والبیہقی ای ضیقت علیہ فلا یدخلہا وعلی بمعنی عن ای ضیقت عنہ
قال الغزالی لانہ لما ضیق علی نفسہ مسالک الشہوات بالصوم ضیق اللہ علیہ النار فلا یبقی لہ فیہا مکان

لانه فيستوق طرقها بالعبادة وقال اهل الظاهر واسحاق واحمد في رواية بكراهة صوم الدهر وقال ابن
العربي من المالكية وشذ ابن حزم فقال من صام الدهر اثم لحديث الصحيحين لا صام من صام
الابد مرتين لانه ان كان دعاء فيا ويح من اصابه دعاء المصطفى وان كان خبرا فيا ويح من اخبر
عنه انه لم يصم واجيب بانه محمول على من تضرر به او فوت به حقا ويؤيده ان النهي كان خطابا لعبد الله
ابن عمرو بن العاص وفي مسلم والبخاري عنه انه عجز في آخر عمره وندم على كونه لم يقبل رخصة
النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه لعلمه بانه سيعجز واقر حمزة بن عمرو لعلمه بقدرته بلا ضرر وبان
معناه الخبر عن كونه لم يجد من المشقة ما يجده غيره لانه اذا اعتاد ذلك لم يجد في صومه مشقة
وتعقبه الطيبي بانه مخالف لسياق الحديث الا ترى انه نهاه اولا عن صيام الدهر كله ثم حثه على
صوم داود والاولى انه خبر عن انه لم يمتثل امر الشرع وبانه محمول على حقيقته بان يصوم العيدين
وايام التشريق وبهذا اجابت عائشة واختاره ابن المنذر وطائفة وتعقب بانه صلى الله عليه
وسلم قال لمن سأل عن صوم الدهر لا صام ولا افطر وهو يؤذن بانه لا اجر ولا اثم ومن صام الايام
المحرمة لا يقال فيه ذلك لانه عند من اجاز الا ايام الحرمة يكون قد فعل مستحبا وحراما وايضا فان الايام
المحرمة مستثناة شرعا غير قابلة للصوم فهي بمنزلة الليل وايام الحيض فلم تدخل في السؤال عند من
علم بتحريمها ولا يصلح الجواب بقوله لا صام ولا افطر لمن لم يعلم تحريمها قال النووي قوله صلى
الله عليه وسلم في صوم يوم وفطر يوم لا افضل من ذلك قال المتولي وغيره هو افضل من السرد
لظاهر هذا الحديث وفي كلام غيره اشارة الى تفضيل السرد وتخصيص هذا الحديث بعبد الله بن
عمرو ومن في معناه وتقديره ولا افضل من ذلك في حقك ويؤيد هذا انه صلى الله عليه وسلم لم ينه
حمزة بن عمرو عن السرد ويرشده الى يوم ويوم ولو كان افضل في حق كل الناس لارشده اليه
وبينه له لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والله اعلم انتهى اور مصفى شرح موطا میں لکھا
ہے کہ امام شافعی جمع کردہ است در آثار مختلفہ درین باب بانکہ صوم دہر ممنوع است برای
کسے کہ خوف ضرر داشتہ باشد و فوت حقی گمان برد و مستحب است برای غیر آن و مذہب مختار
حنفیہ موافق قول مالک است کہ چون ایام منہیہ افطار کند در صوم دہر ہیچ باکے نیست کذا فی العالمگیری
انتہی اب اہل تحقیق پر خوب واضح ہوا کہ کثرت عبادات نوافل جو عبداللہ بن عمرو بجالاتے تھے

موافق عزیمت کے تھے لیکن چونکہ اس عزیمت میں احتمال مفسدات آتیہ وکا تھا اسواسطے رسول خدا
صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور رخصت کے امر ساتھ رفق کے اور نہی تشدد سے فرمائی چنانچہ
تتمہ حدیث سے جو بروایت شیخین نقل کیا گیا تھا امر صاف ظاہر ہے کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ
تعالی عنہ نے رخصت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عمل نکیا اور موافق عادت قدیمہ اپنی کے مجاہدہ
ساتھ دوام صیام اور قیام شب کے کرتے رہے پس اگر نہی فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا
واسطے تحریم کے ہوتا تو ارتکاب محرم کیونکر مداومت کرتے اور یالیتنی کنت قبلت رخصۃ النبی صلے
اللہ علیہ وسلم کیوں فرماتے اور تائید اس مدعا کی ملا علی قاری ذیل شرح حدیث ابی قتادہ میں فرماتے
ہیں عن ابی قتادۃ ان رجلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال کیف تصوم ای انت فغضب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما رای عمر غضبہ قال رضینا باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ
علیہ وسلم نبیا ورسولا فجعل عمر یردد ہذا الکلام حتی سکن غضبہ فقال عمر یا رسول اللہ کیف من یصوم
الدہر کلہ قال لا صام ولا افطر او قال لم یصم ولم یفطر انتہی فی شرح السنۃ معناہ الدعاء علیہ زجرا لہ ویجوز
ان یکون اخبارا قال المظہر یعنی ہذا الشخص لم یفطر لانہ لم یاکل شیئا ولم یصم لانہ لم یکن بامر الشارع
انتہی وہذا الخبر الصحیحین لا صام من صام الابد وقیل اخبار لانہ اذا اعتاد ذلک لم یجد ریاضۃ
ولا کلفۃ فیتعلق بہا مزید ثواب فکانہ لم یصم وحیث لم ینل راحۃ المفطرین ولذتہم فکانہ لم یفطر
قال الشافعی ومالک ہذا فی حق من ادخل المنہی فی الصوم واما من لم یدخلہا فلا باس علیہ فی صوم
ما عداہا لان ابا طلحۃ الانصاری وحمزۃ بن عمرو الاسلمی کانا یصومان الدہر سوی ہذہ الایام ولم
ینکر علیہما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ علۃ النہی ان ذلک الصوم یجعلہ ضعیفا فیعجز عن الجہاد
وقضاء الحقوق فمن لم یضعف فلا باس علیہ قال ابن ہمام یکرہ صوم الدہر لانہ یضعفہ او یصیر طبعا لہ
ومبنی العبادۃ علی مخالفۃ العادۃ انتہی مختصرا پس محل غور ہے کہ فعل صحابہ کرام کو کہ جسپر رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا مؤلف معیار بدعت کیونکر کہتا ہے اور دلائل فاسدہ مقابلہ فعل صحابہ اور
تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اور مذاہب مجتہدین صحابہ وتابعین کیسے لاتا ہے ایسی سنت مقررہ
مقبولہ کو بدعت قبیحہ کہنا شان مسلم سے بہت بعید ہے بلکہ تسلیم وقبول ایسی امور کی بہی ہمیشہ
جاہل عنید اور مشہور غبی بلید ہی اور یہ دوسری روایت عبداللہ بن عمرو کی احوال میں [illegible]

انك تصوم الدهر وتقرء القرآن فی کل لیلة فقلت یا نبی الله وانی لم ارد بذلک الا الخیر او فی روایة قال واقرء القرآن فی کل شهر قال قلت یا نبی الله انا اطیق افضل من ذلک قال فاقرأ فی سبع لا تزد الحدیث اسکا حال یهہ ہی کہ جواب بدعت سمجھنی صوم دہر کا اس حدیث اور امثال اسکی سی ہم دیکھ چکے اب باقی رہی تلاوت قرآن تو اسکا حال یہہ ہے کہ امر ختم قرآن کا ایک مہینی مین یا ساتھہ روز مین عبد الله بن عمرو کو واسطی رفق اور مصلحت ادای حقوق کے تہا جیسا کہ صوم مین گذرا اسواسطی کہ تین روز سے کم مین ختم کرنا مطلقا حرام و مکروہ ہی قال صاحب الخیر الجاری فی شرح صحیح البخاری والمستحب ان لا یقرء القرآن فی اقل من ثلثة ایام قال النووی اختلف عادات السلف فی وظائف القراءة فکان بعضهم یختم فی کل شهر وهو اقله واما اکثره فثمان ختمات فی یوم ولیلة علی ما بلغنا کذا فی الکرمانی وقد نقل عن علی رضی الله تعالی عنه اکثر من ذلک انتهی قال الکرمانی فان قلت مقتضی لا تزد ان لا یجوز الزیادة قلت لعل ذلک بالنظر الی المخاطب خاصة لعجزه وضعفه او النهی لیس للتحریم انتهی وقال فی فتح الباری بالمخصه ان النهی عن الزیادة لیس علی التحریم کما ان الامر فی جمیع ذلک لیس للوجوب وعرف ذلک من قرائن الحال التی ارشد الیها السیاق وهو النظر الی عجزه عن سوا ذلک فی الحال او فی المآل واغرب بعض الظاهریة فقال یحرم ان یقرء القرآن فی اقل من ثلاث قال النووی اکثر العلماء علی انه لا تقدیر فی ذلک وانما هو حسب النشاط والقوة فعلی هذا یختلف باختلاف الاحوال والاشخاص فمن کان من اهل الفهم وتدقیق الفکر استحب له ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بالمقصود من التدبر واستخراج المعانی وکذا من کان شغل بالعلم او غیره من مهمات الدین ومصالح المسلمین العامة یستحب له ان یقتصر علی القدر الذی لا یخل بما هو فیه ومن لم یکن کذلک فالاولی الاستکثار ما امکنه من غیر خروج الی الملل ولا یقرء هذرمة انتهی ملخصا وقال الامام النووی فی تهذیب الاسماء قال الجنید کان الشافعی رحمه الله تعالی یختم فی کل یوم ختمة انتهی تو دیکہو جس وقت آٹھہ ختم سے زیادہ شب و روز مین علی رضی الله تعالی عنه نے پڑہے تو موافق حدیث شریف علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین الخ کے آٹھہ ختم سے زیادہ پڑہنا شب و روز مین سنت ہوا لیکن ہر شخص کو استطاعت اسکی نہین ہی جسکو حضرت حق سبحانہ یہہ برکت فی الوقت اور طی لسان عنایت کری کہ ایکدن رات مین مع مراعات حقوق تلاوت اور حقوق ضروریہ عباد و عبادت کے زیادہ آٹھہ ختم سی پڑہ سکی وہ شخص تحصیل ثواب اس سنت کا کر سکتا ہی

وفی نسخ اخری لم ارد الا الخیر انک تصوم الدهر وتقرء القرآن فی کل لیلة فقلت یا نبی الله ولم ارد بذلک الا الخیر او فیہ قال واقرء القرآن فی کل شهر قال قلت یا نبی الله انی اطیق افضل من ذلک قال فاقرء فی سبع ولا تزد علی ذلک الحدیث رواه الشیخان

کما لا یخفی اور حدیث ابی داود جو مروی ہے عبد اللہ بن عمر سے اور حدیث بخاری و مسلم جو مروی ہے عن
انس رضی اللہ تعالی عنہ سے اور حدیث مرویہ موطا جسمیں مؤلف نے اور کراہت ختم قرآن کے بیچ کمتر کے تین
سے مستدل کراہت جواب اسکا بھی کلام سابق سے بخوبی واضح ہو چکا اتنی بات باقی ہے کہ بارے حدیث
ابی داود میں جو یہ واقع ہی لا یفقہ من قرء القرآن فی اقل من ثلاث کے کیا معنی ہیں تو سمجھو کہ معنی
اسکے یہ ہیں کہ فہم تام اور تدبر اور تفکر کامل تین روز سے کم میں ختم کرنیوالا نہیں کرسکتا اور یہ حکم
بحسب اشخاص کے مختلف ہی لیکن اکثر یہی ہے اور فہم تام اور تدبر کامل پر نفس ثواب تلاوت موقوف نہیں
بغیر اسکے بھی نفس ثواب تلاوت حاصل ہوتا ہی اور عمل بعض صحابہ کرام اور تابعین عظام کا جسکا ذکر
سے ابھی ہو چکا دلیل واضح ہے اس بات پر کہ مخفی نہیں باب ختم قرآن کے کم میں تین روز سے تنزیہی ہے
نہ تحریمی اور نسبت بعض اشخاص کے ہی نہ بنسبت کل کے اور معلل ہی ساتھ لحوق ملالت اور کثرت عجلت
کے اور جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسط زبان اور طی لسان اور شوق فراوان عنایت کرے اسکو نہی
نہیں ہے قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لم یفقہ
ای لم یفہم فہما تاما من قرء القرآن ای ختمہ فی اقل من ثلاث ای لیال وقال ابن حجر من الایام
لانہ اذا فعل ذلک لم یتمکن من التدبر لہ او التفکر فیہ بسبب العجلۃ والکلالۃ قال الطیبی ای لم یفہم ظاہر
معانی القرآن واما فہم دقائق القرآن فلا یفی بہ الاعمار والمراد من نفی الفہم نفی الثواب ثم یتفاوت
الفہم بحسب الاشخاص والافہام وقال ابن حجر اما الثواب علی قرأتہ فہو حاصل لمن فہم ولمن لم یفہم
بالکلیۃ للتعبد بلفظہ ثم جری علی ظاہر الحدیث جماعۃ من السلف فکانوا یختمون القرآن فی ثلث
دائما وکرہوا فی اقل من ثلاث ولم یاخذ بہ آخرون نظرا الی ان مفہوم العدد لیس بحجۃ علی ما ہو الاصح
عند الاصولیین فختم جماعۃ فی یوم ولیلۃ مرۃ وآخرون مرتین وآخرون ثلاث مرات وختم فی رکعۃ
من لا یحصون من کثرتہم وآخرون علی الثلاث فختم جماعۃ مرۃ فی کل شہرین وآخرون فی کل شہر
وآخرون فی کل عشر وآخرون فی کل سبع وعلیہ اکثر الصحابۃ وغیرہم وقال النووی المختار ان
ذلک یختلف باختلاف الاشخاص فمن کان یظہر لہ بدقیق الفکر اللطائف والمعارف فلیقتصر علی قدر
یحصل لہ کمال فہم ما یقرء ومن اشتغل بنشر العلم وفصل الحکومات من معاملات المسلمین فلیقتصر
علی قدر لا یمنعہ من ذلک ومن لم یکن من ہؤلاء فلیستکثر ما امکنہ من غیر خروج الی حد الملالۃ

والہذرمۃ وہی السرعۃ فی القراءۃ و قال النووی کان واحد من الصوفیۃ یختم فی اللیل اربعًا و بالنہار اربعًا و قد روی عن الشیخ موسی السدرانی من اصحاب الشیخ ابی مدین المغربی انہ کان یختم فی اللیل والنہار سبعین الف ختمۃ انتہی مختصرًا اور یہہ کہنا کہ شب و روز مین تین ختم پوری ہوتا نہین ہو سکتا باطل ہوا اسلئے کہ علی رضی اللہ تعالی عنہ آٹھہ ختم شب و روز مین کیا کرتی تھی جسطرح اور اکثر صالحین تین ختم پوری کرتی تھی اوسیطرح امام صاحب تین ختم پوری کرتے تھی اور یہہ کہنا کہ کرامت ایک امر اتفاقی ہی ہمیشہ نہین ہوتی مرحوم فاسد اور قول کا سند ہی اسواسطی کہ کرامت کہتی ہین اس امر مخالف عادت کو جو ظاہر ہو مسلمان غیر نبی سے خواہ بطور مداومت ہو یا کبھی کبھی اسمین قید اتفاقی ہونے کی اصطلاح جدید ہی جانب مولف معیار سے چنانچہ کرامت شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہم بطور مداومت تھی کما مر نقلہ من المرقاۃ والخیر الجاری وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر اما الثانی وہو ان یظہر خوارق العادات علی ید انسان من غیر شیء من الدعاوی فہذا الانسان اما ان یکون صالحًا مرضیًا عند اللہ تعالی واما ان یکون خبیثًا مذنبًا والاول من القول بکرامات الاولیاء وقد اتفق اصحابنا علی جوازہ انتہی علی قدر الحاجۃ وہکذا فی عامۃ کتب العقائد اور یہہ قول شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا ومنہا التشدد وحقیقتہ اختیار عبادات شاقۃ لم یامر بہا الشرع الخ جسکا حاصل یہہ ہی کہ وہ تشدد عبادات مین جو شرع مین ماموریہ نہین ہی بلکہ منع ہے جیسے حلف کہانا عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ ترک امور مسنونہ وغیرہ کے اور ارتکاب عبادات شاقہ کا جن سے ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا تھا بجہت کبھی کبھی سبب تحریف دین پڑجاتا ہی چنانچہ قول شاہ ولی اللہ مرحوم مشعر دال ہے فاذا صار ہذا المتعمق او المتشدد معلم قوم اور ئیسہم ظنوا ان ہذا امر الشرع ورضاہ وہذا داء رہبان الیہود والنصاری لیکن مولف نے اسکو واسطی غرض تطبیق کلام اونکی کی اوپر مدعا اپنی کی حذف کر دیا تو غرض نہین پہنچتا اسلئے کہ یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دونو صحابیونکو واسطی احتمال وقوع تحریف کی تہی موافق فرمانے شاہ ولی اللہ مرحوم کی اور نزدیک اور محققین محدثین کے بجہت اتلاف حقوق کی یا بجہت احتمال لحوق ضعف وغیرہ کے عبد اللہ بن عمرو کو منع تہی اور عثمان بن مظعون کو بجہت حلف ترک حقوق واجبہ کی تحریمی تہی اور احوال منقولہ امام مین ان امور مین سے کوئی بھی وجہ نہین پس افعال انکے اس قول کی

کیونکر قابل رد او بدعت قرار دی جاوین وقد مر تفصیلہ نسنہ کر بلکہ افعال منقولہ اونکی موافق عزیمت اور
سنت تھی دیکھو کلام علامہ عینی کو نص صریح ہی اسباب مین کہ منع فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا بعض صحابہ کو کثرت عبادات شاقہ سی بجہت خوف ملالت لاحقہ کے بطور رخصت کے تھا نہ بجہت مکروہ
اور ممنوع ہونیکے چنانچہ فائدہ رابعہ مین فوائد حدیث مالک ابن اسماعیل مین سی فرماتی ہین الرابع
فیہ بیان شفقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورأفتہ بأمتہ لانہ ارشدہم الی ما یصلحہم وہو ما یمکن الدوام
علیہا بلا مشقۃ لان النفس یکون فیہ النشاط ویحصل منہ مقصود الاعمال وہو الحضور فیہا والدوام بخلاف ما یشق
علیہ فانہ معرض لان یترک کلہ او بعضہ او یفعلہ بکلفۃ فیفوتہ الخیر العظیم وقال ابو الزناد والمہلب انما قال
علیہ السلام خشیۃ الملال اللاحق وقد ذم اللہ سبحانہ من التزم فعل البر ثم قطعہ بقولہ رہبانیۃ ابتدعوہا
الآیۃ الا تری ان عبد اللہ بن عمرو بن العاص ندم علی مراجعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتخفیف عنہ لما
ضعف ومع ذلک لم یقطع الذی التزمہ الخامس فیہ دلیل الجمہور ان صلوۃ جمیع اللیل مکروہۃ وعن جماعۃ
من السلف لا بأس بہ قول السروجی وقال القاضی کرہہ مالک مرۃ وقال لعلہ یصبح مغلوبا وفی رسول اللہ
اسوۃ حسنۃ ثم قال لا بأس بہ ما لم یضر ذلک بصلوۃ الصبح انتہی بقدر الحاجۃ اور اگر شبہ ہو کہ تجویز
کرنا امام مالک اور جماعۃ سلف کا قیام تمام شب کو خلاف ظاہر حدیث اکلفوا من العمل ما تطیقون کی ہے
تو جواب اسکا یہ ہی کہ طاقت عابدین کی بحسب مزاجہ اور ازمنہ اور کثرت اور قلت شوق کی متفاوت ہوتی
ہی پس جس عابد کو قیام تمام شب مین فتور اور ملالت اور اضاعت حقوق واجبہ لاحق نہو تو اسکی لئی بلا کراہت
جائز ہی اور بہ نسبت اوسکی یہہ قیام تمام شب خارج طاقت سی نہین کہ منافی حدیث اکلفوا من العمل الخ کے
پڑے اور جس کو امور مذکورہ مین سی کوئی امر لاحق ہو تو بجہت اس عارض کے حکم جواز بلا کراہت
بدل جائیگا چنانچہ کلام شیخ ابن طاہر کا مجمع البحار مین ذیل حدیث فان اللہ سبحانہ لا یمل حتی تملوا الخ مین
اسمضمون پر دال ہی ای اعملوا حسب وسعکم فانکم اذا اتیتم بہ علی فتور یعامل بکم معاملۃ الملول ای تعبدوہ
علی فتور فاعبدوہ ما بقی لکم نشاط فاذا فترتم فاقعدوا انتہی اور یہہ کلام صاحب فتح الباری کا
الثالث الوقوف عند ما حد الشرع من عزیمۃ ورخصۃ والاعتقاد ان الاوفق المرافق اولی من الشاق
المخالف انتہی صحیح ہی اور ہم بلکہ سب اہل اسلام اسکو تسلیم کرتے ہین لیکن اثبات بدعیۃ امور مذکورہ کا
اس سی نہین ہو سکتا اسواسطیکہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ حدود شرعیہ سی جو عزیمت اور رخصت کی ہو

مسلمان کو تجاوز نچاہیئے اور مناسب اور موافق عبادت اولی ہوتی ہی اشق مخالف سی پس عبادات
امام کب خارج تھی حدود عزیمت و رخصت سی بلکہ بعض عزائم اور بعض رخص تھے تو کلام فتح الباری
سے کیا مضرت ہوگی دیکھو عبادات امام کی موافق فعل صحابہ کرام کے جیسے حضرت علی اور عبد اللہ
ابن عمرو بن العاص اور ابا طلحۃ الانصاری اور حمزۃ بن عمرو الاسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے تھی
پس یہہ کیونکر کہا جائیگا کہ یہہ امور مخالف شرع تھے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا پس یہ احیین جو
قصے واہی مدح امام میں نقل کرتے ہین ساتھہ سند مسلسل متصل کے امام تک نہین پہونچی اور نیز مخالف
سنت ہین جواب اسکا مفصلا کلام سابق سی کہل چکا کہ یہہ امور منقولہ موافق سنت ہین اور قبول اخبار
اور حکایات احوال صلحا مین سند مسلسل متصل کسنی شرط کی ہی تمام احادیث متصل غیر مسلسل بلکہ غیر متصل
مرسل یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکام شرعیہ کا مبنی ہین پہر احوال صلحا مین نقول کیواسطی تسلسل
اور اتصال شرط کرنا بسا عجب ہی ومن ادعی فعلیہ البیان دیکھو جو حدیث واسطی عمل کرنیکے تلاش
کیجای تو پونہچنا اُس حدیث کا عازم عمل تک بسند مسلسل متصل ضروری نہین کسی کتاب معتبر مین پانا اُسکا
واسطی عمل اور قبول کے کافی ہی قال فی مختصر کتاب الارشاد لابن الصلاح مَن اَرادَ العمل بحدیث من
کتاب فطریقہ ان یاخذہ من نسخۃ معتمدۃ قابلہا ہوا وثقۃ باصول صحیحۃ فان قابلہا باصل معتمد
محقق اجزاہ انتہی پس جب احوال مذکورہ امام کتب معتبرہ ثقات مین تفصیل مذکور ہین تو ہماری قبول
کرنیکو یہہ امر کافی و وافی ہے اور توقف صحت خبر کا اوپر سند مسلسل متصل کے احداث شرع جدید
اور زعم فاسد غیر سدید ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات ونسئلہ العصمۃ فی القول والفعل والاعتقادات
ونستعین بجنابہ فی کفایۃ المہمات ودفع شرور البغاۃ بحرمۃ سید السادات قال صاحب التنویر باب دوسرا بیچ
بیان تقلید ائمہ اربعہ کے فرماتا ہی اللہ تعالے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون الخ فقالہ اصل غرض مولف
کی الخ اقول وبعونہ احول آیہ کریمہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ نازل ہوئی تھی بیچ جواب شبہ
مشرکین کے جو کہتی تھی کہ رتبہ اللہ تعالی کا برتر ہی اسبات سی کہ رسول اوسکی بشر ہون اور مقصود اس شبہہ سی
انکار نبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تہا پس حضرت حق سبحانہ نے جواب مین فرمایا کہ تم اپنی معاصرین
اہل کتاب یعنی یہود اور نصاری سی یا اور ارباب تواریخ ماضیہ سی دریافت کرلو کہ ہمنی پہلے رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم سی کوئی رسول سوا مرد کے نہین بہیجا اور اسیطرح پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو منصب رسالت

جیسا کہ واقع ہے تفسیر کبیر و النیشاپوری مین الشبہۃ الخامسۃ ان قریشا قالوا اللہ اجل من ان یکون
رسولہ بشرا فاجاب بقولہ تعالی وما ارسلنا من قبلک الا رجالا والمراد ان عادۃ اللہ مستمرۃ من اول الخلق
والتکلیف ثم انہم کانوا مشرکین ان الیہود والنصاری اصحاب العلوم والکتب فامرہم اللہ
بان یرجعوا فی ہذہ المسئلۃ الیہم لیبینوا لہم ضعف ہذہ الشبہۃ وسقوطہا وذلک قولہ فاسئلوا اہل
الذکر انتہی مختصرا وقال فی البیضاوی فاسئلوا اہل الذکر اہل الکتاب او علماء الاخبار لیعلموکم انتہی
وہکذا فی الکشاف والمدارک اور لفظ اہل کا اسجگہ بمعنے والیون اور صاحبون کے ہے کما قال فی القاموس
اہل الامر ولاتہ انتہی پس مراد اہل ذکر سے منقولین ذکر یعنے جاننے والے توریت اور انجیل وغیرہ یا اخبار
انبیا کے ہین اور چونکہ نزدیک محققین علماء اصول کے عبرت واسطے عموم لفظ کے ہی نہ واسطے خصوص
مورد کے تو اس آیہ کریمہ سے اگرچہ واسطے دفع شبہ مشرکین کے محل خاص مین نازل ہوئی تھی بمقتضای
عموم لفظ کے اور داعیہ سوال کے کہ وہ نجاننا امر محتاج الیہ فی الدین کا ہے اور سوال کرنا اور تحقیق کرنا
علماء اور واقفین اوس امر سے اس نجاننے پر مرتب ہی احکام متعددہ استنباط کرتے ہین منجملہ اونکی
یہہ ہے کہ جس وقت مسلمان کو کوئی امر محتاج الیہ دین کا نہ معلوم ہو تو عالمین اور ماہرین اوس امر کیطرف
رجوع کرے اور یہی اور سیکھنا عامی کا مسائل مستنبطہ کو مجتہدین سے بطور تقلید کے ہوگا تقلید یعنے مان لینا
قول کا بغیر معرفت دلیل کے اس لئے کہ عامی کو قدرت تامہ اوپر معرفت دلیل کے اور سلامت اوسکے کے
معارض اور مناقض اور ناسخ وغیرہ سے نہین ہے قال العلامۃ السمہودی فی العقد الفرید التقلید قبول
القول بان یتبعہ من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون الا للمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی
معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناء علی وجوب البحث عن المعارض ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقف علی استقراء
الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل
کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اذ لا وثوق لمعرفۃ غیرہ فی
الادلۃ الظنیۃ انتہی پس ثابت ہوا یہہ آیہ کریمہ نزدیک علماء محققین کے دلیل ہوئی وجوب تقلید کی کما قال
السید السمہودی فی العقد الفرید ودلیل وجوب تقلید غیر المجتہد مجتہدا قولہ تعالی فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون انتہی وقال الشیخ ابن الملا فروخ المکی فی القول السدید ومن لم یکن لہ
قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ وسقط

عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالیٰ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا ولقولہ عزّ وجل
فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وہی الاصل فی اعتقاد التقلید کما اشار الیہ المحقق ابن الہمام انتہی
اور عام نزدیک محققین اہل اصول کے کہتے ہین اوس لفظ کو جو مشتمل ہوا وپر مجموع مسمیات غیر محصور کے
علیٰ سبیل الاستغراق قال فی مسلّم الثبوت قال ابو الحسین البصری العام اللفظ المستغرق لما یصلح
لہ انتہی وقال فی التوضیح فالعام لفظ وضع وضعًا واحدًا الکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح لہ انتہی
پس لفظ اہل الذکر کا جو وارد ہی آیہ کریمہ مین اگر اسکو عام کہا جای اور مراد لیجای اس سی جمیع
اہل الذکر علیٰ سبیل الاستغراق اور اسی عموم پر اوسکو باقی رکہا جاوی تو مقصود آیہ شریفہ کا
کہ وہ رفع شبہہ کفار ہے ساتھہ سوال کرنے اہل کتب سماویہ اور واقفین اخبار واقعیہ ماضیہ کے
ہرگز حاصل نہوگا اسواسطی کہ سوال کرنا جمیع اہل کتاب اور واقفین اخبار سے محال ہے اس لئی کہ
جمع ہونا سائل کا جمیع کے ساتھہ باوجود بعد ازمنہ وجود اور امکنہ تحقق کے ممکن نہین پس تکلیف
ساتھہ اسکی تکلیف بالمحال اور مخالف آیہ کریمہ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا کے ہوگی اور امتثال
جو مقصود امر ہے کیونکر ہوسکیگا اور اسیطرح حکم وجوب تقلید جو اہل علم نے اس آیہ کریمہ سی مستنبط کیا
ہے ہرگز حاصل نہوگا اسلئی کہ عامی عازم تقلید کو رجوع طرف ہر مجتہد اور اہل علم و دانش کے
ممکن نہین تو امتثال اسکا بھی ممتنع ہوا اور نیز بہی درصورت بقای عموم اہل الذکر اور وجوب سوال کے
ہر مجتہد اور اہل علم سے برتقدیر اختلاف آرای مجتہدین اور اہل علم کے ایک کی رای پر عمل نکرسکیگا
بجہت عدم ترجیح کے اور سبکی رای پر نہ چل سکیگا باعث تخالف اور تدافع احکام اجتہادیہ کے تو لامحالہ
واسطی دفع ان قبایح کے کوئی تخصیص لفظ اہل الذکر مین لینا ضرور ہوگی اگر کہا جاوی کہ نزدیک بعض اہل
اصول کے عام وہ لفظ ہی جو دو سی زیادہ مسمیات غیر محصور پر دلالت کرے اور استغراق جمیع افراد
کا نزدیک اس بعض کے ضروری نہین پس امتثال آیہ کریمہ مین سوال کرنا تین افراد اہل ذکر سے کفایت
کرتا ہی اور اس تقدیر پر لفظ اہل کا بجہت اشتمال کے اوپر تین فردون کے عموم پر باقی رہیگا اور امتثال
محال نہوگا تو ہم کہین گے اولا تو مذہب ان بعض کا نزدیک محققین کے مخدوش ہے مقبول نہین پس بناے
کلام اوپر مذہب غیر مقبول کے باطل ہے عند المحققین اور ثانیا یہہ کہ جب مسماة غیر محصور عام مین معتبر
ہوئی اور استغراق جمیع افراد ضروری نہوا تو تعیین کردینا تین فردون اہل الذکر کا منافی عموم اسکے ہوگا

اور اگر تخصیص نکیجائیگی تو افراد غیر محصور جو مدلول عام کے ہونگے مسئول عنہ ٹھہرینگے اور بسبب غیر محصور
ہونے کے سوال اُن سے ممکن نہوگا اور شاید کہ ہم پوچھتے ہین کہ کسی فرد کو جسپر اہل الذکر صادق
آتا ہے تم نے مسئول عنہ ہونے سے نکالا یا نہین اگر نکالا تو با وجود شمول لفظ اہل الذکر مصادیق
اسکے کو تم نے بعض مصادیق کو خارج کر دیا پس تخصیص کہ عبارت ہی تقلیل شرکا سے متحقق ہو گئی خواہ لفظ
اہل الذکر کو موافق اصطلاح بعض کے عام کہو یا کہو اور اگر نہ نکالا تو اُستمرار محال ہوا اور سب شناعتین
لازم ہوئین اور سعید امبتقضای زعم شاک کے سوال کرنا تین فردون سے ضروری ہوگا اور یہ امر بھی خلاف
ہے مقصود آیہ کریمہ کے اور منافی ہے اجماع امت مرحومہ کے اسواسطے کہ مقصود آیہ کریمہ مین سوال اہل الذکر سے
یہ ہے کہ اشتباہ ذکر رفع ہو پس اگر مشرکین شاکین نے ایک یہودی یا نصرانی کتب سماویہ شناس اور
تواریخ دان سے پوچھا اور اوسنے بسبب اخبار واقع کے بتا دیا کہ سب انبیاء ماضیین رجال ہی ہوئی ہین
تو اشتباہ جاتا رہا اور مقصود حاصل ہوا اور استمرار ہو گیا اب دو فردون آخر سے سوال کرنا نہ محتاج
الیہ ہے اور نہ مامور بہ اسیطرح اگر عامی نا واقف نے کسی مجتہد اہل حق سے مسئلہ غیر معلومہ دریافت کیا اور
اسکی تقلید کر لی اب سوال کرنا اوسی مسئلہ کو اور مجتہدین سے باجماع امت کچھہ ضروری نہین بالجملہ لفظ
اہل الذکر مین جمیع افراد اہل الذکر کے لینا ممکن نہین اور یہہ سب کلام برتقدیر عموم اوسکی کی تھا کہ وہ
مسلک ہی صاحب تنویر اور معیار کا اور نزدیک راقم الحروف کے لفظ اہل کا عام نہین ہی بمعنی جنس
کے ہی اور اسم جنس مین جب عہد نہو تو عام ہوتا ہے اور اسجگہہ عہد متعین ہی اسلئی کہ مطلق اہل معنی والی
کے مراد نہین بلکہ اہل خاص یعنے متولی ذکر مراد ہین بدلالۃ اضافت کے پس عموم کا کیا طریق اور مخصص عام
کا کبھی غیر مستقل ہوتا ہے جیسے استثنا وغیرہ اور کبھی مستقل ہوتا ہی خواہ وہ کلام ہو یا عقل اور یہہ قسم ثانی
تخصیص اصطلاحی ہے قال صدر الشریعۃ فی التنقیح قصر العام علی البعض ما تناوله لا یخلو من ان یکون بغیر
مستقل وہو الاستثناء والشرط او بمستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل نحو خالق
کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل
واما الحس نحو واوتیت من کل شیء واما العادۃ نحو لا یاکل راسا یقع علی المتعارف انتہی تو آیہ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر مین جس جہت سوال کرنا جمیع اہل کتب سماویہ اور تواریخ ماضیہ سے برتقدیر عموم
اہل الذکر کے محال ہوا اور یہی مقصود آیہ سے زیادہ ہوا اور تکلیف بالمحال الغرائے آیہ شریف کا تکلیف

اللہ نفساً الا وسعہا کے شارع سے واقع نہین تو بضرورت عقل اہل الذکر مین تخصیص مانین گے اور عقلاء منصفین
اس کلام مولف معیار کو کہ کہتا ہے دعوی تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونا اس آیہ کا غلط اور نرے اصل ہی اسلئے کہ
لفظ اہل کا اس آیہ مین اپنے عموم پر ہے اور اسکی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہین نہ تو کتاب اللہ اور نہ
حدیث متواتر یا مشہور یا خبر واحد اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا اور نہ قرینہ عقلی انتہے ساقط از اعتبار
جانین گے اسواسطے کہ امتناع مامور بہ بر تقدیر عموم قرینہ واضحہ ہی واسطے تخصیص کے اور مخصص یہان پر عقل
اور نص قطعی لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا ہوگی اور کلام صاحب توضیح کا سچ ہی کہ اگر بلا قرینہ تخصیص کیجاوے
تو امان لغت اور شرع سے اُٹھہ جاوے لیکن متنازع فیہ مین تخصیص بلا قرینہ کہان ہے بلکہ نص قاطع قران
اور عقل کامل اہل ایمان قرینہ تخصیص موجود ہی اور اتفاق تمامی اہل اصول اور علمای فحول حنفیہ اور شافعیہ
وغیرہ کا اسبات پر کہ جو عام ایسا ہو کہ بر تقدیر شمول جمیع افراد اوسمین امتناع لازم آوے تو وہ عام بقرینہ
عقل اور حواس وغیرہ مخصص ہوتا ہے واسطے دعوی تخصیص اہل الذکر کے برہان شافی ہی قال فی مسلم الثبوت
التخصیص جائز بالعقل خلافاً لطائفۃ قال السبکی لا نزاع فی ان ما یقتضی العقل بخروجہ خارج انما ہو فی
ان اللفظ ہل یشملہ فمن قال نعم سماہ تخصیصاً ومن قال لا کما ہو ظاہر کلام الشافعی لم یسم لنا العموم لغۃ
والخصوص عقلاً فی قولہ تعالی وہو علی کل شیء قدیر اذ لا شیء من الواجب والممتنع بمقدور عقلاً وقولہ
للہ علی الناس حج البیت والاطفال والمجانین لا یفہمون انتہے وہکذا فی شرحہ لمولانا نظام الدین بحر العلوم
اب دیکھو کہ ایراد قصہ امرءۃ مخزومیۃ کا یہان پر بیچ بطلان تخصیص بلا مخصص کے سراسر بیمحل ہی اسواسطے
کہ کلام تخصیص لفظ اہل الذکر مین تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور عموم صفت لفظ ہی کی ہے حقیقۃً کما قال فی
مسلم الثبوت العموم حقیقۃ فی اللفظ اور تخصیص اعراب کی بعض اشراف و معززین کو ساتھہ ترک اقامت حد و
کے قبیل تخصیص الفاظ سے نہین ہی فافہم اور علی التسلیم ہمنے پہلے بیان کر دیا کہ آخر آیہ مین تخصیص بلا
مخصص نہین ہے پس قصہ عورت مخزومیہ ہمپر حجت کیونکر ہوا اور یہہ جو کہا ہی کہ آجتک کسی ایک فرد
نے بھی یہہ دعوی نہین کیا کہ یہہ آیہ مخصص ہے پہر اجماع کے کیا معنی ہین باطل ہوا اسواسطے کہ ہم
کلام سبکی سے نقل کر چکے کہ جو چیز نزدیک عقل کے عام مین داخل نہو سکے وہ بلا نزاع کسیکے خارج ہوتی
ہے پس جب کسی نے اہل علم مین سے نزاع بیچ خروج اوس چیز کے جو عقلاً خارج ہے نہین کیا تو
یہہ اجماع ہوا اہل علم کا اوپر تخصیص اہل الذکر کے اسلئے کہ جمیع افراد کا داخل ہونا اسمین محال ہی

عقائد میں ظاہر ہوتی ہے یہ بات کہ کوئی شخص اہل حق میں سے اس محل میں اہل الذکر کو عام بنے جو ہیں سکتا
اور تخصیص اجبی ہوسکے یہ معنی ہیں لیکن مسائلِ مولف معیار کا سب بنالا ہی اور مراد ذکر سے یہ آیۂ کریمہ
فاسئلوا اہل الذکر کے کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ میں پس جو لوگ کہ کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ
سے واقف ہیں اونسے عقائد موافق عقائد مسائل کے ہونا ضروری ہے اور یہ واقع اسواسطی کہ مشرکین
عرب نہ معترض تھے اوپر رسالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بزعم منافات رسالت اور بشریت
کے تو اونکو اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا کہ تم اہل کتب سابقہ سماویہ اور اخبار داناان ماضیہ واقعیہ سے پوچھیو
کہ سب انبیاء سابقین بشر ہی تھے تاکہ اشتباہ اونکا دفع ہو قال الزمخشری فی الکشاف امرہم ان
یسئلوا اہل الذکر وہم اہل الکتاب حتی یعلموہم ان رسل اللہ الموحی الیہم کانوا بشرا ولم یکونوا ملائکۃ کما
اعتقدوا انتہی وقال البیضاوی جواب لقولہم ہل ہذا الا بشر مثلکم فامرہم ان یسئلوا اہل الکتاب عن حال
الرسل المتقدمۃ لتزول عنہم الشبہۃ انتہی اور یہ امر بہت واضح ہی کہ عقائد اہل کتاب اور مشرکین عرب
مطابق ایک دوسری کے نہتے اور اس آیہ کو جو علما نے بیچ وجوب تقلید کے حجت گردانا ہے یا ین طور
گردانا ہی کہ اگرچہ مورد نزول اس آیۂ کریمہ کا خاص ہے لیکن باعتبار عموم لفظ اس سے یہ بات بھی نکل
آئی کہ جس مسلمانکو مسائل دینیہ کہ ماخذ اونکا قرآن شریف اور حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم ہے معلوم
ہون تو ان مسائل کو واقفین قرآن شریف اور حدیث سی دریافت کرلے اور بعض مسائل غیر معلوم ایسے بھی
ہونگے کہ اوسمین بعض سائلین کو تقلید مسئول عنہا کی ضروری ہوگی اب دیکھو کہ نزدیک ان علما کے ذکر
سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ صلے اللہ علیہ وسلم ہے اور اہل اوسکی علماء واقفین کتاب
و سنت اور مستنبطین احکام ملت ہین خواہ عقائد اونکے مطابق اہل سنت یا مطابق عقائد مسائل اور مقلد
ہون یا نہوں پس نزدیک اہل سنت کے سب جاننی والے قرآن شریف اور حدیث نبوی کے افراد اہل ذکر
سے ہونگی اور اسیطرح اور فرقون کے نزدیک علماء اہل سنت اہل ذکر سے قرار پائینگے اب اجازت نہ دینا
ہر فرقہ کا بیچ اتباع دوسری فرقہ مخالفۃ العقائد کے مبنی اسی بات پر ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے مراد اپنے
عقائد والون کو لیتا ہے اور غیر ونکو بطور قصر و تخصیص نکالتا ہے نہ یہ کہ اور فرقون کو مصداق اہل ذکر
کا کہ مراد اوس سے قرآن شریف اور احادیث ہی نہین جانتا اور قصر و تخصیص با منظور کرتا ہی کہ اللہ تعالیٰ
نے اتباع حق کا امر اور اتباع باطل سے آیات عدیدہ میں نہی فرمائی ہے اور فرقہ مخالف اگرچہ مصداق

اہل ذکر بالذات ہے لیکن چونکہ اوسنے تاویل آیات اور احادیث اور استخراج احکام اس سی بطور
باطل اور موافق ہوا کیا ہے پس اتباع اوسکا ممنوع ہے تو بالضرور اہل ذکر مین تخصیص ماننا پڑی نزدیک
ہر فرقہ امت اجابت کے اور یہہ کیسے ہو سکے کہ ہر فرقہ امت اجابت دوسری فرقہ امت اجابت کو جاننے
والا اور ماننے والا قرآن شریف اور احادیث کا نجاننے غایت الامر یہہ ہے کہ چونکہ استخراج احکام اور تعیین
معانی کتاب و سنت اور تصحیح و تغلیط احادیث مین بنا بر قواعد اور اصول مقررہ ہر فرقہ کے اختلاف
ہے اور اسی سبب سی عقائد اور فروع مقررہ ہر فرقہ مین بنسبت دوسری کے کون بعید ہے اور
نزدیک ہر فرقہ کے استنباطات دوسرون کی باطل ہین پس حکم اتباع و تقلید جو آیہ فاسئلوا اہل الذکر
سے مطلقا مفہوم تھا ساتھہ آیات نہی اتباع باطل و ہوا کے مخصوص کیا جائیگا ساتھہ اہل ذکر متبعین حق
کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ہر فرقہ دوسری فرقہ کو مصداق اہل الذکر کا نہین جانتا الخ معلوم
نہین کہان سی کہا اور ذکر سے مراد کیا لیا اگر مراد اوسکی ذکر سے ملت مقررہ ہر فرقہ کا ہے چنانچہ تعمیم
اوسکی ذکر حق اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوای نفسانی اسپر دال ہے اسلئی کہ قرآن شریف اور احادیث
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین شوب ہوا اور بطلان نہین ہے البتہ مذاہب مستخرجہ اوس سے مشوب ساتھہ اسکی ہو سکتی
ہین تو بالکل مخالف تفسیر اور آرای صائبہ علما ہے کما ذکرنا سابقا اور بھی وقت نزول آیہ کریمہ کو ر دسکے
ملل مختلفہ موجود تہی کہ لفظ ذکر اونکو شامل ہوتا اور بعد اوسکی قیدین لگائی جاتین علاوہ یہہ ہے کہ بر تقدیر
تسلیم اسکی ہمارا مدعا ثابت ہوا اسلئی کہ ہمنی تو یہی کہا تھا کہ لفظ اہل الذکر کا عام تھا اور شامل تہا جمیع
اہل ملت اور جاننے والون قرآن شریف اور احادیث کو لیکن اوسمین تخصیص کرکے ہر فرقہ دوسرے
فرقہ کو نکالتا ہے اور یہہ امر تمنے خود تسلیم کر لیا اور کہا کہ لفظ ذکر کا جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے
فی نفسہ تو مطلق تھا اور شامل تہا ذکر حق صریح کو بھی اور ذکر باطل محض کو بھی اور ذکر مشوب کو بہوائی نفسانی
کو بھی لکن اس آیہ مین مقید ہے ساتھہ قید حق کے اور باعث اس تقیید پر آیات قرانی اور احادیث صحیحہ ہین
انتہے اور بیان تسلیم تمہاری کا یہہ ہی کہ تخصیص کہتے ہین قصر عام کو اوپر بعض مسمیات کے کما قال فی
مسلم الثبوت و ہو ای التخصیص قصر العام علی بعض مسمیاتہ فی الارادۃ و قد یقال لقصر اللفظ مطلقا علی
بعض مسماہ فیتناول بعض تقیید المطلق انتہی من شرح بحر العلوم تو ان تمنے لفظ ذکر کو مطلق کہا
پہر اوسکو شامل لیا واسطے ذکر حق اور باطل اور مشوب بہوائے نفسانی کے پس اس تقدیر پر موافق قول

مثنا اصولیین کے تخصیص کیونکر سکینگے اسلیئے کہ تخصیص ہمارا اصولیین کی عبارت ہی قصر عام بعض اور بعض
مسمیات اوسکی ہے کما مرَ من مسلم الثبوت تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہاں ہی کہ قصر اسکا بعض مسمیات
پر کیا جاوی تو جواب اسکا یہہ ہے کہ لفظ جو شامل ہو معانی کثیرہ کو باعتبار وضع واحد کے اگر مستغرق
ہو جمیع افراد کو تو اوسکو عام کہتے ہیں اور اگر مستغرق نہو پس یا اوسمین افراد غیر محصور لئے جائیں تو
وہ جمع منکر ہے یا افراد محصور معتبر ہوں تو وہ اسم عدد ہی اور اگر موضوع ہو لفظ واسطے معنی واحد کے
اور اسکا شمول نہو معانی متعددہ کو تو ان دونوں کو خاص کہتے ہیں خواہ وہ معنی واحد ہوں باعتبار
شخص کے یا باعتبار نوع کے یا باعتبار جنس کے کما قال فی التوضیح اللفظ ان وُضِع لکثیر وضعاً
متعدداً فمشترک او وضعاً واحداً والکثیر غیر محصور فعامٌ ان استغرق جمیع ما یصلح له والا فجمع منکر ونحوه
وان کان الکثیر محصوراً کالعدد والتثنیة او وُضع للواحد فخاصٌ سواءٌ کان الواحد باعتبار الشخص
کزید او باعتبار النوع کرجلٍ وفرسٍ او باعتبار الجنس کالانسان انتہی پس شمول افراد کا سوا عام
اور جمع منکر یا مثل اوسکی اور اسم عدد کے نہیں ہوتا اور جب تمنی لفظ الذکر کو عام نہ کہا تو جمع منکر
اور مثل اوسکی اور اسم عدد بھی نہیں ہی پس افراد کو شامل کیونکر ہوگا اور ذکر باطل اور ذکر مشوب
بہوای نفسانی وغیرہ اوسکی افراد کیونکر پڑینگے تو لامحالہ بر تقدیر شمول اسکو ہے کے واسطے افراد کے
اسکو عام مانونگے اور تخصیص اوسمین جاری کرونگے اور یہی ہمارا مدعا ہی اگرچہ یہہ فرق ہی کہ ہمنے
لفظ اہل الذکر باعتبار لفظ اہل کے عام کہا ہی اور تمنی باعتبار ذکر کے لیکن مآل واحد ہے اور وجہ
مؤلف معیار نے ذکر کو مطلق اور شامل واسطے افراد کے مانکر پہر اوسمین تقیید ساتھہ آیات مذکورہ
کے جاری کی ہی دلیل اوسکا یہہ ہی کہ آیہ فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون مفید ہی وجوب سوال کے اہل ذکر سے وقت
لاعلمی کے لیکن ورود آیہ کا تو خاص تہا بیچ سوال کے احوال رسل سے کہ وہ بشر تہے یا ملک لیکن باعتبار
عموم لفظ اسکے سے حکم وجوب سوال کا وقت لاعلمی مسائل دین کے اور حکم وجوب تقلید بیچ مسائل غیر منصوصہ
کے بھی مستنبط ہوا پس اگر موافق زعم مؤلف معیار کے ذکر کا شمول اقسام متعددہ ذکر مان لیں تو معنی آیہ کریمہ
کے یہہ ہونگی کہ تم وقت لاعلمی کی اہل ذکر سے خواہ وہ اہل ذکر حق ہوں یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہوا دریافت کر لو
پس تخصیص اس عموم کی بانیطور ہوگی کہ کوئی آیہ یا حدیث متواتر یا مشہور مخالف اس مفہوم وجوب سوال کے
مطلق اہل ذکر کے نازل ہوئی جنکی مضمون اسکا یہی ہو سوال اہل ذکر مخصوص سے ہی مثلاً اہل ذکر باطل یا مشوب بہوای نفسانی سے

سی تو ایسی آیہ یا حدیث مخصص عموم مذکور کے ہوسکتی ہی جیسی لَا تَتَّبِعْ اَھْوَاءَھُمْ ونحوہ اور آیہ کریمہ ذٰلِكَ
بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ جسکا مضمون یہہ ہی کہ یہہ عذاب مذکور اُن اہل کتاب پر جنہون نے کتب سماویہ
مین سی آیات کو چہپایا یا تحریف کی اس سببسے ہی کہ اللہ تعالی نے کتاب یا قرآن کو ساتہہ حق کے نازل کیا
ہے اور انہون نے اسکی عداوت کی اور سمجہہ بوجہکر مخالفت اختیار کی کما قال فی البیضاوی وغیرہ ای ذلك
العذاب بسبب ان اللہ نزل الکتاب بالحق فرفضوہ بالتکذیب او الکتمان انتہی مخصص حکم وجوب سوال
کے نہین ہوسکتی اسلئی کہ خبر تنزیل قرآن شریف کو ساتہہ حق کے منافات ساتہہ حکم مذکور کے اور
مدافعت عموم مستفاد سی کب ہی کہ یہہ اوسکی مخصص پڑی اور اسیطرح آیہ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا
الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ الخ مین خطاب ہی واسطی اہل کتاب کی جو اپنی طرف سی آیات بناکر کتب سماویہ مین ملا دیتے
تہے پس اونکو اس فعل سے نہی فرمائی کما قال فی البیضاوی والمعنی لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل
الذی تخترعونہ وتکتبونہ حتی لا یمیز بینہما او لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذی تکتبونہ فی
خلالہ او تذکرونہ فی تاویلہ انتہی اور آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ مین بالذات خطاب ہی مشرکین کو جو
بشریت اور رسالت مین منافات کا زعم کرتے تہے پس باموربہم اس آیہ کے غیر ہین انکی جنہین نہی فرمائی
ہے اختلاط مذکور سی تو ایسی نہی کو تخصیص عموم مذکور سی کیا علاقہ اسی قیاس پر سمجہنا چاہیئے باقی آیات
مذکورہ اور احادیث مسطورہ مولف معیار کو جو اسجگہہ اونکو مخصص ٹہرایا ہے کہ اونمین کوئی بہی تخصیص مذکور
پر دال نہین اور ہمنی دو آیتون کو بطور مشتے نمونہ خروارے کے ذکر کرکے تفصیل باقی کی باعتماد فہم اذکیاء
منصفین بخوف املال تطویل موقوف رکہی اور یہہ جو کہا ہے کہ بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیہ مین مراد ذکر
سی ذکر حق ہی سو جو کوئی اہل ایسی ذکر کا ہوگا عموما خواہ کوئی ہو اوسکا اتباع واجب ہوگا وقت لا علمی
کے اور وہ نہین ہی مگر فرقہ ہمارا الخ کلام سے حاصل ہے اسلئی کہ اولا تو ذکر کو پہلے شمول واسطی افراد
کثیرہ کی ماننا اور پہر تخصیص اور تقیید کرکے بعض افراد کو سوای ذکر حق کے نکالنا واسطی مراد ہونے ذکر حق
کے ذکر مذکور سی کیا ضرور ہی ہم کہتے ہین کہ لفظ ذکر آیہ مین معرف باللام ہے اور اصل اوسمین عہدیت ہی
جبتک کوئی قرینہ خلاف کا نہو کما ہو مصرح ومسلم عند الخصم وسیجی مفصلا پس مراد اس سی کتب سماویہ اور
اخبار ماضیہ و آتیہ ہین تو ابتدا بغیر تخصیص اور تقیید کے ذکر سی ذکر حق مراد ہوا اور زعم مولف باطل ہوا اور
ثانیا ہمنی مضمون مذکور تسلیم کیا مگر مراد ہونے ذکر حق سی بطور مزعوم کے یہہ کب لازم ہی کہ اتباع مسئول منہ

کا واجب ہونا ثابت ہی کہ سوال مذکور وارد نہیں اشتباہ تو کسی ہوگا مگر جو فن التفاسیر ہو اسکی تحصیل علوم ضروریہ
کے یا آتیہ مگر اُن مسائل میں جو اتباع اور تقلید اونمیں جاری ہوتی جیسے مسائل عقائد یا ضروریات دین
اور ثانیاً ہم نے تسلیم کیا لیکن یہہ کیونکر لازم ہوا کہ وہ فرقہ خاص مؤلف کا ہے اور اہل سنت والجماعہ
بجماعت اُنکی ہی ہی ہم کہتے ہیں وہ فرقہ ہمارا ہی اور اہل سنت ہم ہیں اور اہل الجماعہ کہ ہمنی اسکو بھی مسلم
رکھا مگر ہم کہتے ہیں کہ وقت لاعلمی کے اتباع ہر جاننے والیکا فرقہ اہل سنت میں سے واجب ہوا تو جاننے
والے ذکر حق کے بعضی مجتہد ہیں اور بعض مقلد اور ہر ایک انمیں سے منقسم ہی طرف اقسام کثیرہ کی اب بر تقدیر
مؤلف معیار کے نہ جاننے والا مسائل کا یا ایک وقت میں سبکا اتباع کریگا سو یہہ باوجود لزوم تقلید مقلد اور
لزوم اتباع کے بیچ ہر امر غیر معلوم کے غیر امکان سے باہر ہی یا بعض کا اتباع کریگا سو اسمین باوجود لزوم
ترجیح من غیر مرجح کے ترک واجب کہ وہ اتباع ہر جاننے والیکا ہے وقت لاعلمی کے موافق زعم مؤلف کے
لازم آئیگا وہو مما لا یتفوہ بہ العاقل علاوہ یہہ کہ ذکر حق شامل ہی توراۃ اور انجیل اور زبور وغیرہ کو جیسے
کما نقلنا من التفاسیر پس بتقدیر مؤلف پر لاعلموں کو اتباع واقفین ان کتب کا بھی موافق حکم اس آیۃ
کے واجب ہوگا ہو الذی لا یمیل الیہ عاقل ولا یلتزم الا من کلام السفیہ الجاہل اور یہہ جو کہا کہ ہر ایک فرقہ
ذکر کو قید حق کی منضم کر کے اوسکو اپنی مذہب میں منحصر کرتا ہے اور اپنی لوگونکو اہل اُس ذکر کا ٹھہراتا
ہے باوجودیکہ اہل اپنی عموم پر ہے انہی ساقط ہوا اسلئی کہ پہلے ہم تفاسیر سے نقل کر چکے کہ اس آیۃ شریفہ
میں ذکر سے مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہیں اور بطور تعمیم حکم کے مجتہدین نے قرآن شریف اور
احادیث نبویہ کو بھی اسمین داخل کیا ہی اور سب فرقہ اسلامیات کی بلکہ اہل کتاب جنہوں کو کتب سماویہ
کا علم ہی سب اسمیں داخل اور اہل ذکر میں پس خاص کرنا ہر فرقہ کا ذکر حق کو ساتھ اپنی خیال باطل ہی وقدم
تنفیذ لکنۃ ذکر **قال صاحب التنویر** بعد تخصیص اس آیہ اور تقریر مذاہب کے الخ **قال علیہ مؤلف**
المعیار اسمین وہ دعوی کئی پہلا یہہ کہ اہل سنت کا اجماع ہوگیا الخ **اقول** جسوقت یہہ مان لیا کہ تقلید ائمہ
اربعہ ہی کی چاہئی پس قطعاً لازم ہوا کہ ایک کی ائمہ اربعہ میں سے تقلید کریگا اسواسطیکہ جس مسئلہ قابل
تقلید میں مقلد نے تقلید کرنا چاہی تو بر تقدیر تسلیم مذکور کے ائمہ اربعہ کی اقوال اور مذاہب تلاش
کریگا اب مذاہب ائمہ اربعہ کے یا باہم مخالف ہونگی یا موافق اگر مخالف ہیں تو عمل مذاہب مخالفہ پر حادثہ
واحدہ میں بیچ حالت واحدہ کی محال ہی کما لا یخفی تو بالضرور ایک کو مذاہب اربعہ میں سے واسطی تقلید کے

اختیار کریگا اور ایک حادثہ معینہ مین اکوقت مین عمل مذہب امام ابو حنیفہ پر مثلا اور دوسری وقت مین مذہب
امام شافعی پر مثلا کیا تو جب بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی اسلیئی کہ تقلید عبارت ہی قبول کرنے قول غیر سے بلا
دلیل کما قال السید السمہودی فی عقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقدہ من غیر معرفۃ دلیلہ انتہی تو
جب عامل نے مثلا مذہب ابی حنیفہ پر عمل کیا تو اسوقت مین قبول انہین کا قول کیا اور جب عمل موافق قول
شافعی کے کیا تو اسصورت مین قبول ہوا قول شافعی کا بہر حال ہر مسئلہ مختلف فیہا مین تقلید ایک امام سی زیادہ
کی ہو نہین سکتی اور اگر مسئلہ مطلوبہ مین آرای مجتہدین کے متفق ہین تو اسصورت مین سبکا مقلد کہو یا ایک کا بہر تقدیر تقلید
ایک کی لازم ہی تو بر تقدیر تسلیم حصر مذاہب کے بیچ چار کے اور وجوب تقلید انہین کے لزوم تقلید ایک کا
ایسا ہوا جیسا کہ چار کے جفت ہونیکو انقسام بمتساوین لازم ہی کہ اسکا انکار عاقل سے ممکن نہین انصاف کرنا
چاہیئے کہ یہہ کلام مولف معیار کا کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیئے لاکن اس سی یہہ کہان لازم ہوا
کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جاوے یہہ آجتک کسی اہل عقل نے دعوی نہین کیا جیسا کہ چار کے جفت
ہونی سی ایک کی جفت ہونیکا دعوی کسی نے نہین کیا انتہی کیسا کلام بیمعنی ہی شاید بزعم مولف معیار مین معنی
اس کلام صاحب تنویر کے پس دلالت کی اس آیہ نے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ مین سی واجب و لازم ہی انتہی یہہ
قرار پائی کہ بحکم آیہ مذکورہ کے جمیع مسائل مین بیچ ہر حال کے بضرورت یا بلا ضرورت تقلید ایک ہی امام کے ائمہ
اربعہ مین سی واجب اور لازم ہی حاشا کہ مراد صاحب تنویر اس محل مین یہہ ہو یہہ ثمرہ ہی خوش فہمی مولف
معیار کا ورنہ بحکم آیہ کریمہ مذکورہ تقلید جزئی ثابت کرنا فہم سلیم سی مستبعد ہی البتہ جس جگہہ تقلید جزئی ثابت
کیجائیگی اور تفصیل اوسکی آئیگی وہانپر دلیل بھی اوسکی معرض بیان مین لائی جائیگی **قولہ** در دعوی اول اس سے
زیادہ تر باطل ہی اسلیئی کہ آجتک یہہ بھی کسی نے نہین کہا کہ اس آیہ مین ائمہ اربعہ مراد ہین پہر اجماع کا
کیا نام لینا ہی الخ **اقول** علمای محققین نے برہان وجوب تقلید آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ کو گردانا ہے
کما نقلنا سابقا عن کلام السید السمہودی و المحقق ابن الہمام و قال العلامۃ ابن الساعاتی فی نہایۃ الوصول
الی علم الاصول المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید وقیل ان تبین لہ صحۃ
اجتہادہ بدلیلہ و الا لم یجز و الجبائی ما لم یکن کالعبادات الخمس لنا فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون
انتہی و قال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما لا یقدر علیہ من الاجتہادیات
علی التحری و مطلقا علی نفیہ و قیل انما یلزم العالم بشرط ان تبین لہ الصحۃ بدلیلہ لنا المجتہدون من الصحابۃ

وغیرهم کانوا یفتون من غیر ابداء المستند ویتبعون من غیر نکیر وشاع وذاع واستدل فاسئلوا
اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون وهی تعم فی من لم یعلم وفیما یعلم لان الامر المقید بسبب یتکرر بتکرره انتهی
اور جس وقت بدلائل وجوب تقلید آیہ مذکورہ ثابت ہوئی تو ہر زمانہ میں بحکم آیہ مذکورہ کے مقلدین کو مسائل اجتہادیہ غیر
منصوصہ میں اہل ذکر مجتہدین اس زمانہ کے رجوع کرنا اور ان سے معلوم کرکے اتباع کرنا واجب ہوگا اور جب
اجماع ہوگیا علمائے محققین کا اسبات پر کہ عوام مومنین کو تقلید صحابہ سے منع کیا جاوے بلکہ عوام تقلید کریں
ان مجتہدین کی جنہوں نے مسائل کو منقح کرکے تدوین ابواب و فصول اور ترتیب فروع و اصول کی ہے اور
بعض متأخرین نے اسی اجماع پر مبنی کیا اسبات کو کہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کی تقلید جائز نہیں اسلئے کہ ضبط
مسائل اور تقیید اطلاقات اور تخصیص عمومات وغیرہ جو ضروریات تقلید سے ہیں اور مجتہدین کی یہاں پایا
نہیں جاتا تو اس وقت میں باجماع محققین علماء امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم مصداق اور مورد تحقق اہل الذکر
کے ائمہ اربعہ ہونگے نقل کیا اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن الہمام سے کہ وہ نقل کرتے ہیں امام
فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے اور کلام انکا یہ ہے وقال محقق الحنفیۃ الکمال بن الہمام رحمہ اللہ تعالی
نقل الامام الفخر الرازی رحمه الله تعالی اجماع المحققین علی منع العوام من تقلید اعیان الصحابة
بل من بعدهم الذین سبروا ووضعوا ودونوا وعلی هذا ما ذکره بعض المتأخرین من منع تقلید
غیر الاربعة لانضباط مذاهبهم وتقیید مسائلهم وتخصیص عمومها ولم یدر مثله فی غیرهم لانقراض اتباعهم وهو
صحیح انتهی وقال مولانا شاه ولی الله رحمه الله تعالی فی عقد الجید اعلم ان فی الاخذ بهذه المذاهب الاربعة
مصلحة عظیمة وفی الاعراض عنها کلها مفسدة کبیرة ونحن نبین ذلک بوجوه احدها ان الامة قد اجتمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفة الشریعة فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابة وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وهکذا فی کل طبقة اعتمد العلماء علی من قبلهم والعقل یدل علی حسن ذلک لان الشریعة
لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان تأخذ کل طبقة عمن قبلها بالاتصال ولا بد فی
الاستنباط من ان تعرف مذاهب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالهم فیخرق الاجماع ویبنی علیها ویستعین
فی ذلک بمن سبق لان جمیع الصناعات کالصرف والطب والشعر والحدادة والتجارة والصیاغة لم تتیسر لاحد
الا بملازمة اهلها وغیر ذلک نادر بعید لم یقع وان کان جائزا فی العقل واذا تعین الاعتماد علی اقاویل السلف
فلا بد من ان تکون اقوالهم التی یعتمد علیها مرویة بالاسناد الصحیح او مدونة فی کتب مشهورة وان یکون

مخدوشة بتبيين الراجح من المرجوح من محتمليها وتخصيص عمومها في بعض المواضع وجمع المختلف منها وتبيين علل احكامها والا لم يصح الاعتماد عليها وليس مذهب في هذه الازمنة المتاخرة بهذه الصفة الا هذه المذاهب الاربعة انتهى بالجملہ اجماع محققين علما کا اوپر عدم اعتماد کے سوا مذاہب اربعہ کے اور عدم جواز رجوع کے طرف غیر مذاہب اربعہ کے بھی اجماع ہے اوپر اسبات کی کہ مراد اہل الذکر سی اب آئمہ اربعہ ہین اور اجماع کرنا اوپر اسبات کی کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام مین رجوع طرف سلف صالحین کے چاہیئے اجماع ہی اوپر حکم کلی کے کہ ہر زمانہ کے سلف صالحین کیطرف رجوع کرنا جزئیات اجماع مذکور سی اور مورد تحقق کلیہ مذکور کا ہوگا اور ہرگاہ کہ سلف صالحین سی نہ باقی رہی روایات معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ سوا ائمہ اربعہ کے تو اب وہ اجماع حکم کلی پر متحقق ہوگا اس صورت جزئیہ مین کہ وہ رجوع ہی تحقیق مسائل مین طرف ائمہ اربعہ کے کہ سلف صالحین سی لایق اتباع و تقلید سوا انکے دوسرا نہین پس یہی اجماع اجماع ہی اوپر اسبات کی کہ اسوقت مین مراد اہل الذکر سے آیہ فاسئلوا اہل الذکر مین ائمہ اربعہ ہین اور تفصیل جزئیات کی اوپر اصولی کے لازم نہین کہ استنباط حکم وجوب تقلید مین آیہ مذکورہ سی بیان جزئیات اہل الذکر کا کر دیتا کما قال فی التلویح لیس علی الاصولی التعرض لتفاصیل الجزئیات انتہی اور اسمین تامل نہین کہ آیہ کریمہ مین اہل الذکر سے بالذات ائمہ اربعہ مراد نہین ہین بالذات تو خطاب ہی رجوع کرنے کا وقت لاعلمی کے طرف علما اور مجتہدین کے مطلقاً خواہ ائمہ اربعہ ہون یا غیر اونکے لیکن جب باجماع علما نہ باقی رہی مجتہدین لایق اتباع سوا ائمہ اربعہ کے تو بالضرور مصداق اہل الذکر کے اور مرجع واسطے تقلید کے نہونگے مگر ائمہ اربعہ اسکی ایسی مثال ہے کہ کہا جاوے اجماع اوپر تعیین اوقات پنجگانہ نماز کے کلیہ ثابت ہے اور خصوصیات مصلین اور ازمان اور بلاد سی اسمین تعرض اور بحث بالذات نہین اب اگر کہا جاوی کہ اوقات نماز پنجگانہ زید یا عمرو کی یا اہل رامپور یا دہلی کی یا زمانہ مخصوص کی باجماع ثابت ہین تو کہنا مرلا یا ل صحیح ہے اسواسطے کہ زید وغیرہ مذکورین سب مصداقات ہین کلیہ اجماع مذکور کے اور داخل ہین بیچ اوسکی پس اجماع کہنا اوپر حکم کلی کے اور خارج کرنا جزئیات اوسی کلی کو حکم اجماعی سے کمال نے انصافی ہے اور موجب ہی مفاسدہ عظیمہ کا بیچ دین کے اسلئے کہ بیشتر احکام شرع کلیۃ ثابت ہین اور جاری کرنا اونکا جزئیات مین بحکم اندراج اونکے بیچ کلیات کے ہی پس اگر جزئیات کو اُن مین

سی ثابت ہی کیا جاتا ہی تو ثبوت حکم تین سو برس تک کیونکر ہوگا اور اسیطرح اس کلام منقول ہے وتی
ہی قال بعض المفسرین مستکمل با شعر الموحدین اتباع الفرقة الناجیة المسماة باہل السنة والجماعة
اثرہ اللہ تعالی ونوفقہ فی امر الفقہ وحصر فی مذاہبہم والفرقة الناجیة قد اجتمعت
الیوم فی المذاہب الاربعة ہم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون ومن کان خارجا من ہذہ
الاربعة فی ذلک الزمان فہو من اہل البدعة والنار انتہی پس جماعت اور اس امر کے کہ مرجع ہوا اتباع و تقلید
کے ائمہ اربعہ ہی مشہور ہیں خصوصاً اسلئی کہ ثبوت مجتہدات مسلم ہوئی کہ اب فرقہ ناجیہ جمع ہو گیا ہے
بیچ مذاہب اربعہ کی اور جو کوئی اب مذاہب اربعہ سی خارج ہیں وہ اہل بدعت اور نار سی ہیں تو سب بی خبرا
ناجیہ کا راستہ طریقہ ائمہ اربعہ کا مختص اپس اجماع فعلی مجموعہ فرقہ ناجیہ کا کہ مجتہدین سوا مجتہد مطلق کے
اور غیر مجتہدین سب اسمیں داخل ہیں اسپر ہوا کہ سوا ان مذاہب اربعہ کے اور مذہب کیطرف رجوع ہونا اتباع ہے
طریق فرقہ ناجیہ کے اور فاعل اسکا داخل ہے بیچ حکم آیہ کریمہ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی
ویتبع غیر سبیل المؤمنین الخ کی اور رکن اجماع کا موافق مختار محققین اہل اصول کے اتفاق ہی مجتہدین
کا اور مجتہدین میں قید مستنبطین کے نہیں ہی کسی طبقہ کے مجتہدین ہوں انکی اتفاق سی اجماع ثابت
ہو جائیگا قال العلامة البہاری فی مسلم الثبوت واصطلاحا اتفاق المجتہدین من ہذہ الامة فی
عصر علی حکم شرعی انتہی اور چونکہ مجتہدین کے لفظ سی دہوکا پڑتا ہی مجتہدین مطلقین کا بناءً علی
انہ الفرد الکامل پس واسطی دفع اس احتمال کے اور محققین نے مجتہدین کی جگہہ پر لفظ اہل حل وعقد کا
اختیار کیا یعنی وہ لوگ کہ جنکی انکار صائبہ سی انحلال اور انعقاد امور دین کا ہوتا ہی خواہ وہ مجتہد
ہوں یا غیر مجتہد مطلق کما قال العلامة ابن الساعاتی فی نہایة الوصول الاجماع اتفاق جملة اہل الحل
والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعة والاتفاق یعم الاقوال والافعال والسکوت والتقریر
انتہی اور یہہ امر بھی کلام نہایة الوصول سی واضح ہو گیا کہ اجماع کی لئے قول کرنا مجمعین کا ضروری نہیں بلکہ
فعل اور سکوت اور تقریر سی بھی اجماع ہو جاتا ہی و قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علی فعل لا قول
فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمة ثابتة لاجماعہم کثبوتہا لہ انتہی و قال فی المنار وشرحہ الاجماع
ہو فی اللغة الاتفاق وفی الشرع اتفاق مجتہدین صالحین من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر
واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمة وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق ای

اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی ہذا ان کان ذلک الشئی من باب القول او شروعہم فی الفعل ان کان من بابہ ای کان الشئی من باب الفعل کما اذا شرع اہل الاجتہاد جمیعًا فی المضاربۃ او المزارعۃ او الشرکۃ کان ذلک اجماعًا منہم علی شرعیتہا انتہی پس اجماع فعلی کلام منقول طحطاوی سے ایسا واضح ہی کہ صاحب فہم اسکا انکار نہین کرسکتا مگر مؤلف معیار نے طرف معنی کلام مذکور کے غور نکیا اور ظاہر لفظ اجتمعت پر جو ماضی ہی باب افتعال سی نظر کرکے منافات اوسکی ثبوت اجماع سی ساتھ اس کلام کے بحجت ہونی اجماع کے باب فعال سی ملحوظ کی لیکن دیکھا کہ حاصل اس کلام کا راجع ہی طرف ثبوت اجماع کی اور غرض مؤلف تنویر الحق کی اس کلام سی باعتبار حاصل کلام کے برآتی ہی اور ظاہر لفظ اجتمعت اور اجمعت سی بحث نہین واللہ سبحانہ یحق الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** اب طحطاوی کے اس دعوی کے کہ آجکے دن اہل سنت مذاہب اربعہ مین منحصر ہین اور سوا انکی جو ہو سو وہ اہل بدعت سی ہی تحقیق کیجاتی ہی الخ اقول یہہ جو قاضی عضد نے رسالہ عقائد مین کہا ہی کہ فرقہ ناجیہ اشاعرہ ہی ہین اور محقق دوانی فی شرح مین اوسکو مسلم رکھا اور مبرہن کیا مراد اس سی یہہ ہے کہ اصول اعتقادیات مین جو اشاعرہ ہین اگرچہ بعضی امور مین باہم انہون نے اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقادات کے نہین ہین کہ انکی مخالفت سی ایکدوسری کی تکفیر یا تفسیق کرسے وہ لوگ مصداق ہین فرقہ ناجیہ کے اب اس معنی کے لحاظ سی ماتریدیہ بھی اشاعرہ مین داخل ہین تعال فے حاشیۃ شرح العقائد لمولانا نظام الدین وغیرہ انہ لا اختلاف بین الماتریدیۃ والاشاعرۃ فی اصول الاعتقادیات بحیث یفسق بہ احدہما الاخری او یکفر فنجاۃ احدہما توجب نجاۃ الاخری وان کانت الماتریدیۃ مخالفۃ للاشاعرۃ فی بعض المسائل انتہی پس ساقط ہوا وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مراد عبارت عقاید جلالیہ سی حصر عادی واکثری ہی نہ حصر حقیقی تنزیلی کہ ماتریدیہ اس سی خارج ہو جائین اور یہہ جو کہا ہی کہ عقاید جلالیہ مین حصر ادعای محض کیا ہی مگر ہی اثبات کا کہ مؤلف نے شرح عقائد جلالی کو نہین دیکھا ورنہ اسمین تو اسی محل مین سیاق حدیث سی برہان قائم کی ہے اوپر اس دعوی کے پس حصر ادعای محض کیونکر ہوا کما قال فان قلت کیف حکم بان الفرقۃ الناجیۃ ہم الاشاعرۃ وکل فرقۃ تزعم انہا الناجیۃ قلت سیاق الحدیث مشعر بانہم المتعبدون بما روی عن النبی علیہ السلام وعن اصحابہ وذلک انما ینطبق علی الاشاعرۃ فانہم یتمسکون فے عقائدہم بالاحادیث الصحیحۃ المرویۃ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن اصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم

... ونقولون من ظاہر الآیات المشہورۃ ... یسکتون مع تفویضہم المعنی ... من یکفرہ وحدہ ...
اجماع المنقول عن غیرہ عدم کالشیعۃ المشبہین لانہ ومع ہذا فہم لاعتقادہم البدعۃ فسقہم انتہی اس کلام
سے بھی ظاہر ہی تائید توجیہ سابق کی اسلئے کہ اشاعرہ کو متبع موافق احادیث صحیحہ کے جو مروی ہین
نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحاب کرام اونکی ہی قرار دیا اور اس معنی مین ماتریدیہ اور اشاعرہ
دونون شریک ہین اگرچہ بعض مسائل مین باہم مختلف ہین آپ کلام اجماع منقول طحطاوی وغیرہ مین کیا جاتا ہی کہ
حصر کرنا فرقہ ناجیہ کا بیچ مذاہب اربعہ کے استقرائی عادی ہی یعنی تتبع اور استقرا کیا تو صالحین محققین وغیرہم
من المومنین المنصفین کو انہین مذاہب اربعہ پر پایا اور بحسب استقرا در عادت کے سوا مذاہب اربعہ کی کوئی
فرقہ مختار صالحین کا نہ دیکھا چنانچہ یہہ مضمون کلام منقول علامہ سمہودی سی ناقلا عن الامام فخر الدین الرازی
ظاہر ہی اور حصر کو اکثری کہنا جیسا کہ مولف معیار سی واقع ہوا گویا حقیقت مین نفی حصر کرنا ہی اسواسطیکہ
اکثریت کا مفہوم تو یہہ ہی کہ بعض اسکی خلاف پر بھی ہین اور حصر کا مقتضا یہہ ہی کہ کوئی فرد اسکی خلاف
پر نہین پس موصوف کرنا حصر کو ساتھہ اکثریت کی قول کرنا ہی بالمتنافیین ہان اگر معنی حصر عادی کے
یہہ کئی جاوین کہ تتبع اور استقرا احوال صالحین مسلمین سی معلوم ہوا کہ بحسب عادت کی کسی مذہب کو
سوا مذاہب اربعہ کے اختیار نہین کرتے تھی تو مسلم ہی اور موافق ہی مقتضای لفظ کے اور یہہ کہنا کہ
چونکہ سوا مذاہب اربعہ کے روایات صحیحہ کسی مذہب کے نہین ملتی اس سبب سے مسلمین نے مذاہب اربعہ ہی
کو اختیار کیا کلام بلا دلیل اور تخمین صرف ہی اسواسطی کہ جس زمانہ مین اہل اسلام اور ارکان اجماع نی اجماع
فعلی اوپر اختیار کرنے مذاہب اربعہ کے کیا اور باقی مذاہب مجتہدین کو ترک کیا اوسوقت مین نہ موجود
ہونا روایات مذاہب آخر کا غیر مسلم اور غیر منقول ہے اہل اوس زمانہ سی اور قول اہل اوس زمانہ کا بغیر
نقل کے ارباب اوسوقت کی سی کیونکر مانا جائی اب ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ اوسوقت مین روایات صحیحہ
اور مذاہب کی نہین ملتی تھی لیکن سبب ترک کرنیکا منحصر فقدان روایات صحیحہ مین نہین جائز ہی کہ باوجود
... ہونے روایات صحیحہ کے ترک کرنا بسبب عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کے ہو جیسا کہ ابن صلاح
نے صریح کیا دسیجی عنقریب علاوہ یہہ کہ نسبت تارکین پر بغیر بیان اونکے کے کیونکر اطلاع ہوئی
کہ انہون نے اسی سبب سی اور مذاہب کو چھوڑا ہے اور یہی یہہ سبب ترک کا اونکی واسطی بن سکتا
ہے کہ جنہون نے مختارین مذاہب کو سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور حافظین روایات صحیحہ انکی کو

بیا یا ہوا اور جنہون نے اور مذاہب والونکو دیکھا اور حافظین روایات صحیحہ اونکی کو پایا اور دیا انہیہ ترک مذاہب
آخر کا کیا اونکے حق مین یہہ سبب کسطرح بن سکیگا اور یہہ کہنا کہ تارکین اور مذاہب کے وہی لوگ تھے جنکو روایات
صحیحہ اُن مذاہب کے نہین ملی اور سبب ترک کا حق مین اُنکے سوا فقدان روایات صحیحہ کے دوسرا نہین تقول تر
اور تعمل محض ہے بلکہ اس زمانہ مین بھی یہہ نہین کہہ سکتی کہ سوا مذاہب اربعہ کے اور مذاہب کے روایات
صحیحہ نہین ملتی دیار عرب اور شام اور روم وغیرہ مین کتب اور روایات صحیحہ اکثر مذاہب کی ملتی ہین و
من ادعی الفقدان و انحصار سبب الترک فی عدم الوجدان فعلیہ البیان اور یہہ قول بحر العلوم
کا نقلا عن شرح التحریر واما المجتہدون الذین اتبعوہم باحسان الخ اور وہ دوسرا قول انہین
کا نقلا عن شرح المسلم جسکا ترجمہ یہہ ہے اور لیکن وہ مجتہدین جنہون نے اتباع کیا صحابہ کا ساتھ
احسان کے پس وہ سب مساوی ہین بیچ صلوح تقلید کے ساتھہ اپنے پس اگر فتوی سفیان ابن عیینہ
اور مالک بن دینار کا ہمکو ملے تو اخذ کرنا اُسکا جائز ہے جیسے جائز ہے اخذ کرنا فتوی ائمہ اربعہ کا
لیکن نہ باقی رہی اور ائمہ سے کوئی نقل صحیح الا اقل قلیل اور اسیواسطی منع کرنیوالون نے انکی تقلید
سے منع کیا ہے پس اگر کوئی نقل صحیح اُن سے کسی مسئلہ مین ملے تو عمل اوسپر اور فتوائی ائمہ اربعہ پر
برابر ہی انتہی مافی شرح التحریر پہر کلام ابن صلاح مین اور خلل ہی اسلئی کہ اور مجتہدون نے بھی مثل
ائمہ اربعہ کے کوششین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ اور سنے اوبی ہی بلکہ حق یہہ ہی کہ منع کرنا تقلید
غیر ائمہ اربعہ سے اسلئی ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی یہانتک کہ اگر پائی جاوے
کوئی روایت صحیحہ کسی مجتہد کی تو جائز ہی عمل اوسپر تو نے نہین دیکھا کہ متاخرین ... فتوی دیا ہے
ساتھہ قسم دینی گواہون کے قائم مقام تزکیہ شہود کے اوپر مذہب ابن ابی لیلی کے
جنکو مؤلف معیار نے سند گردانا ہی اسبات کی کہ مسلمانون نے جو مذاہب اربعہ
عمل ترک کر دیا اور تمام امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم اب منحصر اور مجتمع ہوگئی پہر مذاہب ا
یہہ تھا کہ روایات صحیحہ کسی مذہب کی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے نہین ملتی ولا
کے نہین رکھتا اسلئی کہ بحر العلوم نے تو جواز اور عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ مین بحث کی ہے اور اپنی
نظر مین یہہ محقق کیا ہی کہ فی نفسہ اور بالذات تقلید سب مجتہدین اہل سنت والجماعۃ کی جائز ہی
لیکن بسبب عارضہ نہ موجود رہنی روایات صحیحہ مذاہب آخر کی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ

نہ کیا اس بات سے یہ کب معلوم ہوا کہ ترک کرنا مسلمین کے مذاہب غیر ائمہ اربعہ کو بجہت نہ پایا جانے روایات
صحیحہ کے ہے اگر فرض کیا جاوے کہ روایات صحیحہ مذاہب غیر ائمہ اربعہ کے موجود تھی اور تقلید بھی انکی جائز
تھی بالذات لیکن واجب تو نہتی پس مسلمانون نے بعض مصالح مثل جمع ہونے اور مبوب ہونے اور
مہذب ہونے اور منقح ہونے کے مذاہب ائمہ اربعہ میں دیکھکر تقلید اورون کی ترک کردی تو ایسی جواز
تقلید غیر ائمہ اربعہ جو بالذات نظر بحر العلوم میں محقق ہوا تھا جاتا رہا اور یہ ترک کرنا مخالف حسن ظن
بحر العلوم کے نہوا پہر کلام اونکا سند مولف معیار کی کیونکر ہوگا اور یہہ بیان اسباب کا ہی کہ علے
تقدیر تسلیم السعہ کلام بحر العلوم کا مثبت غرض مولف کا نہین آپ ذرا بنظر انصاف کلام بحر العلوم مین غور
کریں کہ یہہ امر مسلم ہی کہ سب علماء مجتہدین اہل سنت والجماعۃ بالذات مستحق اس امر کے ہین کہ انکی تقلید
کیجاوے پس قول کرنا عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کا بسبب لحوق کسی عارض کے ہوگا لیکن یہہ امر کیونکر ثابت
ہوا کہ وہ امر عارض فقدان روایات صحیحہ مذاہب آخر کا ہی پس منحصر کرنا مولانا بحر العلوم کا عارض مانع
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کو بیچ فقدان مذکور کے بلا نقل وبیان مانعین جواز تقلید کے کسطرح قبول کیا
جاوے اور حال یہہ ہی کہ مانعین جواز خود علت عدم جواز کی بیان کرتے ہین کما قال فی مسلم الثبوت
اَجمعَ المحققونَ علے منعِ العوامِ من تقلیدِ الصحابۃ بل علیھم اتباعُ الذین سبرُوا وبوبوا ونقحوا وجمعوا
وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیہ استنبے ابنَ الصلاح منعَ تقلیدِ غیرِ الاربعۃِ لانَّ ذلکَ لم یدرس
غیرہم وفیہ مافیہ انتہی وقال فے الحاشیۃ وفیہ مافیہ اشارۃ الی ما قال القرافی انعقدَ الاجماعُ علی
انّ مَن اسلمَ فلہ ان یقلدَ من شاءَ من العلماءِ بغیرِ حجرٍ واجمعَ الصحابۃُ انّ من استفتی ابا بکرٍ وعمرَ وقلدہما
فلہ ان یستفتیَ ابا ہریرۃَ ومعاذَ بن جبلٍ وغیرہما ویعملَ بقولہم من غیرِ نکیرٍ فمن ادعی رفعَ ہذین الاجماعَین
فعلیہِ الدلیلُ انتہے پس قول بحر العلوم کا مخالف بیان مانعین جواز کے کہ وہ حکم کرتے ہین عدم
جواز کا اور اسکی کوئی علت اپنے فہم مین قرار دیتے ہین قابل قبول نہین علاوہ یہہ کہ منع کرنا
جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسباب کو کب چاہتا ہے کہ اور مجتہدون کو لائق تقلید نہ سمجھا
اور اونپر ظن سوء کیا یہہ توجب ہوتا کہ ہمنے حکم عدم جواز تقلید کا بجہت عدم لیاقت انکی کے
کیا ہوتا اور ہرگاہ منع جواز تقلید کا مبتنی ہے اوپر امر عارض کے باآنکہ بالذات مین حیثیت
الاجتہاد والعدالۃ وغیرہما وہ مجتہدین لائق تقلید ہین تو اسصورت مین ظن سوء اور نسبے ادبی سات مجتہدین

کے کہان ہوئی جس طرح بحر العلوم نے خود حکم عدم جواز تقلید کا مستثنے کیا ہی اور بر فقدان روایات
صحیحہ کے اور اس سبی نے اوس کی ساتھہ مجتہدین کے تخمین ہی اسیطرح منع ابن صلاح ہین کہ مبنی ہے اوپر
عدم تبویب وتنقیح وغیرہ کے نہ ادبی نہین اور یہہ ابن صلاح نے نہین کہا تہا کہ ہین اور مجتہدین کو
بالذات لایق تقلید نہین جانتا کہ یہہ اعتراض بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتا اور یہہ جو بحر العلوم نے
فرمایا ہے کہ علمانے تحلیف شہود قائم مقام تزکیہ کے مذہب ابن ابی لیلی پر بنا کرکے تجویز کی ہے امر
غیر مسلم ہے اسلئی کہ اولاً یہہ امر مخالف ہی معتبرات مشہورہ فقہ حنفی کے کما سیجئ مفصلاً اور ثانیاً علی التسلیم
ہم کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی لیلی پر فتوی ہے البتہ کوئی تصریح مجوزین
تحلیف شہود کی اسمین ہو تو یہہ کہنا قابل قبول ہے ورنہ ہم کہہ سکتی ہین کہ اس تجویز مین مذہب ابن ابی
لیلے پر فتوی نہین ہی بلکہ رای ہماری مجتہدین کی مطابق ابن ابی لیلے کی پڑی ہے ثالثاً یہہ کہ مذہب غیر ائمہ
اربعہ پر عمل نکرنا مشروط ہی ساتھہ عدم ضرورت کے پس اگر اس تجویز کو موافق مذہب ابن ابی لیلی کے
بجہت ضرورت اس بات کے کہ شاہد عدل مزکی کا ملنا ہی دشوار ہے اور تزکیہ اور تعدیل مین بہی احتمال
فتنہای اشرار ہے اختیار کیا تو اسمین منافات ساتہہ حکم عدم جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ کے کہ مشروط ہے
بعدم وقوع ضرورت کے لازم نہین آتی اور یہہ جو مؤلف معیار نے اجتماع اہل سنت کو بیچ مذاہب ائمہ اربعہ
کے تین احتمالون مین منحصر اور مردود کیا پہلا احتمال تو نہ موجود رہنا روایات صحیحہ مذاہب آخر کا سوا ائمہ اربعہ
کے دوسرا احتمال ختم ہونا اجتہاد مستقل کا اوپر ائمہ اربعہ کے تیسرا احتمال نہ جائز ہونا اتباع کسی مجتہد کا
خواہ وہ صحابی ہو خواہ تابعی خواہ بعد ائمہ اربعہ کے ہو خواہ پہلی انسی پہر احتمال اول کو مسلم کرکے کہا
کہ ترک کرنا غیر مذاہب ائمہ اربعہ کو بجہت نپایا جانے روایات صحیحہ اون مذاہب کے ہی جس وقت کوئی روایت
صحیحہ کسی مذہب کی ملجایگی تو حصر اٹھہ جائیگا اور باقی دونو احتمالونکو رد کیا پہلی یہہ دیکہو کہ حصر کرنا مولف
کا اسباب اجتماع مذکور کو تین احتمالون مین صحیح نہین ممکن ہی کہ تارکین مذاہب آخر نے روایات صحیحہ
بھی مذاہب آخر کی پائی اور سوا ائمہ اربعہ کے اور بہت علمای صحابہ اور تابعین وغیرہم من المجتہدین
کے اجتہاد کو بہی مسلم رکہا اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لایق اتباع بہی جانا لیکن بسبب قوۃ ادلہ
اجتہادیہ اور ضبط اصول وفروع اور آثار تصحیح نیت اور شدت ورع ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کے
اتباع کو ترک کردیا اور زعم تارکین مین یہہ امور مجتمعہ اور مجتہدین کے یہان نہتی چنانچہ کلام امام رازی کے

بر منصوص جو مستغنی الثبوت سی اور تقریر ابن صلاح کی اسپر دال هی پس ابطال احتمالات مذکوره سی بطلان مدعا هوگا دوسری یهه که اگر احتمال اول جسکو مؤلف نے قبول کیا اختیار کرلین جب بهی مدعا مؤلف پر نهین آتا اسلئی که بالفرض اجماع اہل سنت پیچ مذاہب اربعه کی اسی جہت سی هوا که روایات صحیحه اور مذاہب کے موجود نہین لیکن جواز تقلید کسی اور امام کا سوا ائمه اربعه کے یا عدم جواز اوسکا اس بحث سے علحده هے اور کلام بحر العلوم سی یهه بات ظاهر هی که حکم عدم جواز تقلید کا مبنی هی اوپر فقدان روایات صحیحه کے اوسکو اجتماع مذکور سی علاقه نهین پس کلام مؤلف پر دلیل نهوا اور یهی اس سی لازم نهین آتا که اگر کوئی روایت صحیحه کسی مذهب کی ملجائیگی تو وه اجتماع جاتا رهیگا البته وه حکم عدم جواز تقلید جو بزعم بحر العلوم کے مبنی هی اوپر فقدان کے جاتا رہی تو مستبعد نهین اور یهه جو مؤلف نے احتمال ثانی کو یعنی احتمال ثالث رد کیا هی اور کہا هی که اجتهاد مستقل ائمه اربعه پر ختم نهین هوا بلکه اور بهت سی مجتهد بعد ائمه اربعه کے هوئی هین تو جواب یهه هی که همنی مبنی اجتماع مومنین اہل سنت کا بیچ مذاہب اربعه کے تینون احتمالات مذکوره کو نهین گردانا بلکه مبنی حکم عدم جواز تقلید غیر ائمه اربعه کا بهی همارے نزدیک احتمالات ثلاثه مین سی کوئی نهین پس اگر یهه تینون احتمال مردود هو جائین تو همکو کچهه مضر نهین لیکن چونکه مؤلف معیار نے رد احتمال ثانی مین غلطی کی هی لہذا بیان اوسکا سنو که یهه جو بعض فقها سی منقول هے که اجتهاد مستقل ائمه اربعه کے اوپر ختم هوگیا معنی اس کلام کے یهه هین که قرن ائمه اربعه کے بعد کوئی مجتهد مستقل لائق اتباع و تقلید پایا نهین گیا اور یهه بات ساتهه تتبع اور استقرا کے معلوم کی هی اور یهه مقصود نهین هی که امکان مجتهد مستقل کا جاتا رها یا زمانه استقرا کے بعد وقوع مجتهد مستقل کا نهوگا پس یهه کهنا بحر العلوم اور مولانا نظام الدین کا که یهه بات رجم بالغیب اور تحکم هے اوپر قدرت الٰہی کے ساقط هوا اسلئی که جب تتبع کرکے یهه امر معلوم کیا که کوئی شخص بعد قرن ائمه اربعه کے لائق تقلید نهین هی تو حکم اوپر غیب کی کب هی اور وه جو بعض علما کو کسی صاحب تاریخ نے مجتهد کهدیا هے اس کہنی سی انکا مجتهد مستقل هونا ثابت نهین هوتا اور نزدیک ناقلین اجتهاد مستقل کے بعد ائمه اربعه کے یهه قول مقبول نهین اور جس کسیکو دعوی صحت هی وه برهان قائم کرے علاوه یهه که وه مجتهدین جو مؤلف معیار نے بعد ائمه اربعه کے قرار دئی هین اونمین کوئی بهی بعد ائمه اربعه کے نهین هی تفصیل اسکی یهه هی که ائمه اربعه مین اخیر امام احمد حنبل رحمه الله علیه هین اور وفات انکی دو سو اکتالیس مین هی اور

وفات امام ابی ثور کی دوسو چھیالیس مین یعنی بعد پانچ برس کے وفات امام احمد حنبل سے اور وفات داود ظاہری کی دوسو ددو مین تہی یعنی انتالیس برس پہلے وفات امام احمد سے اور وفات امام محمد اسمعیل بخاری کی سن دوسو پچاس مین نو برس بعد وفات امام احمد سے اور وفات جریر طبری کی تین سو دس مین انہتر برس بعد وفات امام احمد سے اور ولادت جریر طبری کی دوسو چوبیس مین یعنی سترہ برس پہلی وفات امام احمد سے ہی کما ذکرہ ابن خلکان فی تاریخہ پس ان سب مذکورین نے زمانہ امام احمد حنبل کا پایا اور انکے قرن مین سے ہوئے پس اگر انکا اجتہاد مستقل مسلم کیا جاوے تو اُن قائلین پر جو یہہ کہتے ہین کہ بعد قرن ائمہ اربعہ کے کہ اخیر انمین سے امام احمد ہین کچہہ قدح نہین اسلئے کہ یہہ لوگ تو قرن احد من الائمۃ الاربعہ مین داخل ہین انکو ائمہ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سے ممکن نہین اور باقی کلام مؤلف معیار کا جسمین بسط بلا طائل کیا ہے بحث سے خارج ہے ہمارے مدعا سے اوسکو تعلق نہین پس اسکی مقدمات مخدوشہ کی تفصیل کرنا صرف اوقات ہے بیچ امور لایعنی کے لہذا اوسکو ترک کیا **قال** اس قول ثالث سے معلوم ہوتا ہے اسلئے ان مقال کما لا یخفی علی ذی فطانۃ **اقول** کلام طحطاوی جس سے مؤلف تنویر نے استدلال پکڑا تھا اوپر اس بات کی کہ اب وہ اہل ذکر جنکا اتباع مسلمان پر واجب ہے باجماع اہل سنت والجماعۃ ائمہ اربعہ مین منحصر ہین اور مؤلف معیار کو اسمین بہت سے اشتباہات تھے بخوبی واضح ہوچکا اور انشاء اللہ تعالی چشم انصاف مین اور نظر بصیرت آئین کے نزدیک اعتراضات مؤلف معیار کے اٹھ گئے اب باقی اقوال جو مثبت اجماع ہین اوپر عدم جواز عمل کے سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور نقل کیا ہے انکو مؤلف تنویر الحق نے اونکا حال سنو پہلا قول ابن الہمام کا تحریر سے نقل کیا ہے اور وہ یہہ ہے انعقد الاجماع علی عدم العمل بالمذاہب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ انتہی یعنے منعقد ہوگیا اجماع اوپر عدم جواز عمل کے اُن مذہبونپر جو مخالف ہین ائمہ اربعہ کے اور یہہ ممکن ہے کہ بعد تدوین مذاہب ائمہ اربعہ اور انقراض زمانہ اونکی کے ایک عصر کے مجتہدین نے اجماع کیا ہو اس بات پر کہ اب سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب کا اتباع بجا ہے پس اس قول ابن الہمام مین مراد اجماع سے اجماع بسیط ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع یعنی اجماع بسیط کی یہہ ہے کہ اجماع بسیط مین دو امر ضروری ہین ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا اور دوسرا ہم عصر ہونا اور جبتک ان دونوں امرونکو لحاظ کرینگے انعقاد اجماع بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کے واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہوگا اسلئے کہ اہل اجماع اگر

خروج ائمہ اربعہ بیچ ہوئے امر ثانی کے یعنی اتفاق اوپر ثانی کے نہیں کرسکتی کیونکہ مذاہب ائمہ اربعہ کا ایک قول

لیا گیا ہی اور باقی متفرق ہیں کو ائمہ اربعہ کی ایک جماعت کہیں کو بھی نہ ائمہ اولا بیٹے مجتہد ہوئے اور ان کی

نسبت یہ جو سکتی ہی کہ پہ منحصر ہی نہیں کیا اور مجتہد ہیں نے سوائی ائمہ اربعہ کے بطلان پر اس قول کے جو

مخالف ہی ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو اسلئی کہ اس سی بطلان اونکے اقوال مخالفہ کو لازم آتا ہی مختصر

ساقط ہی اسلئی کہ جنہنے شق ثالث جسکی غیر منحصر ہونیکا دعوی کیا ہی اختیار کی اور کہتی ہیں کہ وہ مجتہد

جنہوں نے اجماع کیا اوپر اس بات کے کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسیکے مذہب پر عمل نکیا جاوی اونکے

اقوال کا مخالف ہونا واسطی ائمہ اربعہ کے کیا ضرور ہے جائز ہی کہ مسائل اجتہادیہ اونکی موافق ائمہ اربعہ

کے مذہب ہوں یعنی بعض مسائل موافق امام ابی حنیفہ کے اور بعض موافق امام شافعی کے اور بعض موافق

امام مالک کی اور بعض موافق امام احمد حنبل کے یا مسائل موافق بعض کے دوسری یہ کہ ہمنی تسلیم کیا کہ بعض

اقوال اونکی مخالف تھی ائمہ اربعہ کے لیکن اجماع انکا اسبات پر تہا کہ سب قول مخالف ائمہ اربعہ کے

باطل ہیں بلکہ اجماع اسپر تھا کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہیں اور اس اجماع سے

بطلان اونکے اقوال مخالفہ کا لازم نہیں آتا اس لئی کہ ممکن ہے کہ جسطرح احتمال حقیت دائر ہے

درمیان مذاہب اربعہ کے اسیطرح دائر ہو درمیان مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے

اور عدم جواز عمل کا اس سبب سے نہیں ہی کہ اقوال مخالفہ میں احتمال حقیت نہ تہا بلکہ مثلا اس جہت

سی ہے کہ تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور تبئین علل اور تعیین مواقع خلل اور جمع متفرقات

اور تفرقہ مجتمعات وغیرہ کہ یہ امور ضروریات تقلید سی ہیں سوا ائمہ اربعہ کے اوروں کے یہاں پائی نہیں

گئی وقد مر الاشارة الیہ فی کلام ابن الصلاح والامام الرازی وشاہ ولی اللہ الدہلوی پس عدم

تجویز عمل اور مذاہب پر جو بجہت کسی مصلحت کی سوا بطلان کے ہے موجب بطلان ان مذاہب کا کیونکر

ہوگا مثلا امام شافعی سی منقول ہی کہ نزدیک مزار امام ابی حنیفہ کی نماز میں رفع یدین نکیا اور پاس

ادب امام ابی حنیفہ کو وجہ عدم تجویز بیان فرمایا اب اس عدم تجویز رفع یدین سی کیا سنیت اوسکی جو مذہب

امام شافعی میں ثابت ہی باطل ہو گئی اسیطرح علماء ماوراء النہر اور عراق نے جو باب زوجہ مفقود میں مذہب

امام ابی حنیفہ پر عمل تجویز نکیا بلکہ بجہت وقوع ضرورت کے مذہب مالک اور شافعی پہ فتوی دیا اور یہ بات

موافق تسلیم اور نقل مؤلف معیار کی ہی کہ ایسے ہی اس سی بطلان مذہب امام کا کب ہوا اور یہ جو کہا ہی کہ مجتہد

پر تقلید دوسرے کی حرام ہی تو یہہ کیونکر ہو سکی کہ مجتہد اپنی مذہب پر عمل کرنیکو منع کری اور دوسرے مذہب کی
اختیار کرنیکا امر کرے انتہی قابل اصغا نہیں اسلئی کہ یہہ مقدمۂ اجماعیہ کہ اب سوا مذاہب اربعہ کے
اور مذہب پر عمل درست نہیں حق مقلدین مین ہی نہ حق مجتہدین مین پس ہمنی بالفرض تسلیم کیا کہ مجتہد کو تقلید
دوسرے کی حرام ہی لیکن یہہ امر تو حرام نہین کہ کسی مصلحت سی مقلدین کے لئی عمل اپنی مذہب پر نہ تجویز کری پس
جائز ہی کہ کوئی مجتہد خود اپنی قول اجتہادی کے موافق عمل کری اور یہی شریک اجماع ہو اوپر اس بات کے
کہ اس زمانہ مین غیر مجتہد کو سوا مذاہب اربعہ کے اور مذہب پر عمل نچاہیئے اور بھی یہہ امر علی الاطلاق مسلم
نہین کہ مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی حرام ہی اس مسئلہ میں اختلاف ہی بعض اسکو تجویز کرتے ہین اور بعض
منع قال العلامة غياث الدين العاقولي في كتاب فوائد القواعد في بيان اقسام المصالح والمفاسد قد اختلف
العلماء في جواز تقليد المجتهد المجتهد فاجازه بعضهم لان الظاهر من المجتهدين انهم اصابوا الحق فلا فرق بين
مجتهد ومجتهد فاذا جاز للمجتهد اعتماد ما ظنه من الادلة جاز له اعتماد ما ظنه مجتهد آخر ومنعه الشافعي
رضي الله عنه وغيره انتہی پس ممکن ہی کہ وہ مجتہد شریک اجماع ہونیوالا انہین سی ہو کہ اپنے نفس کے لئی
بھی تقلید مجتہد آخر کی تجویز کرتا ہو پھر ہم یہہ بھی تسلیم کرتے ہین کہ اسمین اختلاف نہین لیکن اگر وہ مجتہد
شریک اجماع اپنی اجتہاد مین تقلید مجتہد کی دوسری مجتہد کو تجویز کرے تو کیا قباحت ہی اب ہم شق
ثانی اختیار کر کے جواب دیتی ہین اور کہتی ہین کہ اہل اجماع مذکور کے مقلدین ہین لیکن وہ مقلدین جنہون
نے سوا مرتبہ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے اور مراتب اجتہاد کے پائی ہین اور عامی صرف کہ
جنکو کوئی مرتبہ اجتہاد کا نہو نہین ہین اب ایسی مقلدین کو مقلد کہنا بہ نسبت مجتہد مطلق کے صحیح ہی اور
مجتہد کہنا بہ نسبت عامی صرف کی درست ہی اور اجماع کے لئی مجمعین مجتہدین درکار ہین اسواسطی کہ عامی
کے لئی اتفاق معتبر نہین اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا کسی نے اہل تحقیق سی شرط نہین کیا قال
في التلويح وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام انتهى وقال الآمدي وهو اي الاجماع
اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من امور الدين والمراد بالاتفاق
التوافق والمراد باهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية الموجودون في عصر واحد انتهى
وقال العلامة ابن الساعاتي في نهاية الوصول فالحق اتفاق جميع اهل الحل والعقد من امة محمد صلى
الله عليه وسلم في عصر على واقعة فالاتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير والقيد الثاني

يخرج اتفاق بينهم ولنا ترك العادة انتهى ملخصا فى حاشية كتب الاصول اب غور کرو کہ وہ مجتہدین
جنکا اتفاق واسطے تحقق اجماع اصطلاحی کے درکار ہی وہ ہین جو تمامی صرف نحو لغات اصول کرکے
مرتبہ اجتہاد کا دین مین رکہتی ہون اور رای اونکی دین مین قابل اعتبار ہو اور مجتہد مطلق ہونا اہل
اجماع ہونا کسیکے نزدیک اہل تحقیق سے واجب نہین ومن ادعی فعلیہ البیان اور اس تحقیق سے
صحیح ہی کلام صاحب اشباہ والنظائر کے ومن خالف الائمۃ الاربعۃ فقد خالف الاجماع انتہی بہی جو
واضح ہو گئی اور یہہ عبارت تفسیر مظہری کی فان اہل السنۃ والجماعۃ قد افترق بعد القرون الثلثۃ
او الاربعۃ علی اربعۃ مذاہب ولم یبق فی فروع المسائل سوی ہذہ المذاہب الاربعۃ فقد انعقد
الاجماع المرکب علی بطلان قول یخالف کلہم وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع امتی
علی ضلالۃ وقال اللہ تعالی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا
جسکو مولف تنویر نے نقل کیا ہی معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق اہل سنت والجماعت بعد قرون ثلاثہ یا
اربعہ کے مثلا چار مذہبون پر متفرق ہو گئی اور جتنی مذاہب مجتہدین تہی سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے
سبکو ترک کر دیا اور روایات اونکی فروع مسائل مین نہ باقی رہی پس یہہ مجتمع ہونا تمامی فرق اہل
سنت کا انہین مذاہب اربعہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان ہر قول کے جو مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے اس واسطے کہ اب تمام امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائی اور حدیث
صحیح لا یجتمع امتی علی الضلالۃ سے معلوم ہوا کہ راہ راست ہدایت یہی ہی اب جو کوئی اس راہ راست ہدایت
سے مخالف بات نکالیگا تو وہ بات سبیل تمامی مومنین سے مخالف ہوگی اور قائل اسکا بفحوای آیہ کریمہ
ومن یتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کے مستوجب دخول نار کا اور گمراہ ہوگا
اور یہی مضمون مودی ہی کلام منقول طحطاوی کا جسکا ذکر فی الجملہ پہلے ہو چکا ہی اور اجماع کرنیوالے
اس اجماع مرکب کی غیر ائمہ اربعہ ہین یعنی بعد گذر جانے زمانے ائمہ اربعہ کے مجتہدین اور علمای
مذاہب اربعہ وغیرہ نے ایک زمانے مین اقوال مذاہب اربعہ کے مقبول اور مسلم رکہی اور باقی سب
مذاہب کو ترک کیا تو یہہ اختیار کرنا جمیع علماء امت کا انہین مذاہب اربعہ کو اجماع ہی اوپر بطلان
قول مخالف کی قال فی مسلم الثبوت اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلۃ لم یجز احداث ثالث
عند الاکثر انتہی وقال العلامۃ ابن الساعاتی فی بدیع الاصول اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ

ثالثہ عند الجمہور وخصہ لبعض اصحابنا بالصحابۃ والاشح الاطلاق انتہی وسیاتی لہ زیادۃ تفصیل و تحقیق فی ضمن رد اقوال المعترض اس سے ظاہر ہوگیا سقوط اس کلام معیار کا کہ اجماع مرکب تام ہے اختلاف کا اور جبکہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کسطرح کہا جائیگا انتہی اسواسطے کہ ہمنے اجماع لیا ہی اُن مجتہدین کا جو بعد انقراض زمانہ ائمہ اربعہ کے تھے اور اجتہاد اُنکا بیچ ترجیح دینے اور اختیار کرنے روایات مذاہب اربعہ کے تہا اور اقوال اونکے مخالف مذاہب اربعہ کے نتھے اسصورتمین اختلاف اُن مجتہدین مذاہب کا بیچ اختیار کرنی اقوال انہین مذاہب اربعہ کے اجماع مرکب ہی اوپر عدم جواز اختیار مذہب آخر کے اور تعریف اجماع مرکب کے جو ابہی منقول ہوئی ہی مسلم اور بدیع الاصول سے اسپر صادق ہی یعنی ایک عصر کی مجتہدین نے تجاوز نکیا اقوال مذاہب اربعہ سے اور یہی اقوال مذاہب اربعہ کے اونکے اقوال مقبولہ قرار پائی پس یہہ اجماع مرکب ہوا اوپر بطلان قول آخر کے اور اختلاف ائمہ اربعہ سے اجماع اوپر بطلان قول مخالف کے نہین کماز عمہ المعترض اسلیئے کہ زمانہ ائمہ اربعہ مین اقوال اور مجتہدین کے مخالف ائمہ اربعہ کے بھی موجود تھے پس اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سبکے مخالف ہوگا نہ فقط قول مخالف ائمہ اربعہ کا اور بنظر غور دیکھو تو مرجع اس اجماع مرکب کا طرف اجماع فعلی کے ہے جسکو نقل کیا ہے اہل اصول نے کہ جسوقت تمامی علمائی امت ایک فعل پر جمع ہون تو مختار یہہ ہی کہ یہہ اجتماع اونکا مثل فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ہی قال فی مسلم الثبوت لو اتفقوا علے فعل ولا قول فالمختار انہ کفعل الرسول لان العصمۃ ثابتۃ لاجماعہم کشیوتہا لہ انتہی اور یہی ساقط ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ معنے ان چارون عبارتون کے یہہ ہین کہ اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا ہی اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے انتہی اسواسطے کہ معنی ہر ایک عبارت منقولہ کی تفصیل کہل چکی اور واضح ہوچکا کہ یہہ معنی ادعائی مؤلف کی ہین قائلین کی مراد یہہ نہین ہی فقط مولف معیار نے واسطے ایراد اعتراضات کے یہہ معنی بطور توجیہ الکلام بمالا یرضی قائلہ بہ کے گڑھ لئے ہین اور جب یہہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوا ائمہ اربعہ کے اور مذاہب کیطرف رجوع بالاجماع جائز نہین ہی تو نجاننے والون پر واجب ہی کہ بمقتضای آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الآیہ کی طرف اقوال ائمہ اربعہ ہی کے رجوع کرین اور علماء مذاہب اربعہ ہی سے احکام کو سیکہین پس مصداق اہل الذکر کے اب سوا ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے

مفہوم دونو ہو بیشک منہ جو ایسے قون مستنبط ہو کہ عبارات مولف کو فہم دو معنی کا احتمال ہوا تو سمجھو کہ ان
عبارات کا تو یہی معنی ہین کہ اجماع مرکب منعقد ہو جیسا ہی اور بطلان اس قول کے جو مخالف ہو
ان مذہبون کے تو ان عبارتون سے یہی معلوم ہوا کہ ائمہ اربعہ کے مذہب ہونے پر اتفاق ہی الذکر کے
اتفاق ہو چکنے تک ایسا امر بھی ظاہر ہو چکا کہ ان عبارت ابن الہمام اور ابن نجیم پر مبنی ہی
لیکن سمجھنے ہی اور عبارت صاحب تفسیر مظہری مین تصریحا بمعنی اجماع مرکب کے ہی پس جب اجماع
معنی پہونچ ہوا تو یہہ کہنا کہ ان عبارتون سے حصر سمجھا جاتا ہی اور اجماع نہین یعنی محض ہوا اور یہہ جو کہا
کہ نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی اور نسبت چوتھی عبارت کے طرف امام رازی کے
معرض منع مین ہی حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہہ دعوی جو کہ ان عبارتون سے مستفاد ہوا ہے
کیا ہو الخ لائق التفات محصلین بھی نہین اسلئے کہ نقل پر ورود منع کا صحیح نہین کما تقرر مفصلا لیکن مولف
معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کی بجہت عدم اطلاع کے اوپر قواعد بحث کے نقل پر منع وارد
کرتا ہی اور بغیر تفحص اور تلاش کے مسلمانون کی طرف نسبت افترا اور بہتان کی کرکے دائرہ بحث
علما سے خارج ہوتا ہی البتہ اس محل مین طلب تصحیح نقل مولف کو پہنچ سکتی ہی پس اگر جی چاہی تو عبارات
منقولہ تحریر او محصول مین دیکھی اور بطلان دعوی بہتان و افترا پہچان لے اور ہم پہلے ثابت کر چکے
ہین کہ اجماع جو عبارات مذکورہ مین مذکور ہی ایک ہی زمانہ مین واقع ہوا ہی پس قول عدم اتحاد
زمانے کا اپنی زعم مین ثابت کرکے اجماع مذکور کو باطل کرنا کیونکر ہو سکیگا دوسری یہہ کہ مولف معیار
نے علی تقدیر تسلیم ان عبارتون کے مفاد اسکا حصر قرار دیا ہی کما مر فی کلامہ پس موافق زعم اپنی
کے در پے ابطال حصر ہونا چاہیے تھا حال آنکہ اثنای ابطال مین حصر کو چھوڑ کر اسی تحصیل ابطال
اجماع کی طرف رجوع کیا اور اپنی بات کو فراموش کیا کہ مین نے مفاد ان عبارات کا حصر قرار دیا ہے
نہ اجماع پس علی تقدیر تسلیم الصحۃ حصر کو جو مفاد انکا ہی باطل کرنا چاہیے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے
زعم مین ان عبارات کا مفاد ہی نہین اور عبارت مسلم الثبوت جسکو بیچ اثبات دعوی اتحاد زمانے
کے واسطے اجماع مرکب کے نقل کیا ہی خارج اور منافی ہمارے مدعا کی نہین اسلئے کہ ہمنے اتحاد
زمانہ مجتہدین کا ثابت کیا ہی اور اختلاف ائمہ اربعہ کو اجماع اور بطلان قول مخالف کے نہین
گردانا بلکہ ایک زمانیکی مجتہد جو بعد ائمہ اربعہ کے ہوئی ہین انہون کے اختلاف اختیار کرنے

اقوال مذاہب ائمہ اربعہ سی اجماع مرکب اوپر عدم جواز اختیار کرنے قول آخر سکے قرار دیا ہی اس
تقدیر پر سب تفریعات فاسدہ مؤلف کی جو متبنی تھین اوپر گردانتی اختلاف ائمہ اربعہ کے اجماع مرکب
ساقط ہوئین اور حاجت طرف ابطال اقوال متفرعہ کی تفصیلاً نرہی لیکن چونکہ مؤلف نے شعف اور
وعاوی بہت سی کئی اسلئی بر تقدیر تسلیم ہر قول کے بھی جواب مفصلاً دیا تا منصفین پر حق باطل سی بخوبی
امتیاز پاوی قولہ بلکہ اس عدم اعتبار اتحاد زمانہ سی لازم آتا ہی کہ قیامت تک اجماع مرکب پایا نجاوے
الخ اقول اول تو عدم اعتبار اتحاد زمانے سی لزوم اس امر کا کہ قیامت تک اجماع مرکب منعقد ہو
ممنوع ہی کما سیجی تفصیلہ دوسری یہہ کہ ہمنی شرطیت اتحاد زمانہ تسلیم کرکے ہر جگہہ محامل عبارات
منقولہ صاحب تنویر کے بیان کر دی حاجت اعادہ نہین قولہ تو بنظر اسی اعضال اشکال کے
اور بیدلیل ہونے بلکہ مخالف الخ اقول پہلی ہم اصل مسئلہ جسمین بحث ہی موافق محققین اصول کے بیان
کرتے ہین اور بعد اسکی تحقیق کلام ملا احمد کیطرف متوجہ ہونگی تو سنو کہ اصل مسئلہ اہل اصول حنفیہ کا
جو متفق علیہ ہی تمامی سلف و خلف کا اور مذکور ہی بیچ مسلم الثبوت اور توضیح اور تلویح اور بزدوی
اور بدیع الاصول اور حسامی وغیرہ کی یہہ ہی کہ الامۃ اذا اختلفوا علی اقوال کان اجماعاً منہم علی
ان ما عداہا باطل یعنے جب معتبرین امۃ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ علماء مجتہدین ہین بیچ کسی مسئلہ
کے اوپر چند قولون کے باہم اختلاف کرین تو یہہ اجماع ہی ان سبکا اسبات پر کہ اس مسئلہ مبحوث عنہا
مین سوا اقوال مختارہ مجتہدین کے اور قول باطل ہی پہر بعض نے کہا کہ یہہ حکم خاص ہے ساتھ صحابہ
کرام کے اور بعض کے نزدیک خصوصیت صحابہ کی نہین جس زمانہ کی مجتہدین کسی مسئلہ مین اوپر چند اقوال کے
اختلاف کرینگے تو سوا اقوال مذکورہ کی ہر قول مخالف باطل ہوگا اور مختار محققین حنفیہ کا یہی ہی کما نقلنا
سابقاً عن نہایۃ الوصول والمسلم اور بعض شافعیہ نے کہا کہ یہہ حکم مطلقاً نہین ہی بلکہ وہ قول آخر جو
مخالف ہی اقوال مجتہدین مختلفین کے اگر مبطل ہی اُس شی کا جسپر مجتہدین کا مسئلہ مختلف فیہا میں
اتفاق ہوگیا ہی تو باطل ہی اور نہین تو نہین قال الامدی فی الاحکام المسئلۃ الاولی فی ان اہل العصر
الاول ان اختلفوا علی قولین فہل لمن بعدہم احداث ثالث ام لا فالاکثرون منعوہ واہل الظاہر
جوزوہ والحق ان القول الثالث المحدث ان لم یرفع مجمعاً علیہ جاز احداثہ کفسخ النکاح بالعیوب
الخمسۃ فان الائمۃ اختلفوا فیہا علی قولین فالبعض منہم یقول بجواز الفسخ بکل واحد منہا والبعض الآخر

منهم قيل انه لا يجوز الفسخ بشيء منها وقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يجوز احداثه
لانه ليس رافعا لما اجمعوا عليه لما انه موافق من الفريقين في بعض وان ادى وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز
احداثه مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه اختلاف الائمة في الجد اذا اجتمع مع الاخ او الاخوة
في الجد مع الاخ ان الميراث كله للجد وقيل انهما الميراث لهما اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد على
ان الجد يستحق من الميراث شيئا فان الجد وصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه
فلا يجوز احداثه انتهى اور صاحب توضیح نے اس کلام آمدی پر تحقیق بلیغ فرمائی کہ خلاصہ اوسکا یہہ ہے
کہ اگر مسئلہ مختلف فیہا مین چند اقوال ہون اور ان اقوال مین کوئی قدر مشترک مجمع علیہ نکلی تو اسکی
مخالف قول آخر باطل ہی اور اگر ایسا نہو تو قول آخر مخالف مجمع علیہ کے ہوگا اور نہ باطل محض کہا
جائیگا کما قال فالشان فی تمیز صورة یلزم فیها بطلان الاجماع عن صورة لا یلزم فیها ذلک فلابد
من ضابطة وهو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر هو فی الحقیقة واحد وهو من الاحکام الشرعیة
فحینئذ یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا انتهى اور صاحب مسلم الثبوت نے کہا کہ اکثر
کے نزدیک یہہ ہی کہ جب انکے مجتہدین چند قول کسی مسئلہ مین فرمائین تو اونکے بعد والونکو مخالفت
سب اقوال کی درست نہین اور آمدی اور رازی کے نزدیک یہہ امر ہے کہ اگر قول ثالث رافع امر
متفق علیہا کا ہوگا تو باطل ہے والا فلا کما قال اذا لم یتجاوز اہل العصر عن قولین فی مسئلة لم یجز احداث
ثالث عند الاکثر وخصه بعض الحنفیة بالصحابة وجاز عند طائفة مطلقا ومختار الآمدی والرازی
ان رفع ما اتفقا علیه ممنوع کوطی المشتری البکر قیل تمنع الرد وقیل مع الارش فالرد مجانا لم یجز و
مقاسمة الجد الاخ وحجبه فالحرمان خلاف الاجماع وعدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع
او ابعد الاجلین فلا یقال بالاشهر فقط والا فلا کالتفصیل فی الفسخ بالعیوب الخمسة فقیل لا وقیل
نعم وفی الزوج والزوجة مع الابوین فقیل للام ثلث الکل وقیل ثلث الباقی انتهى اب محل غور یہہ ہے
اس امر کے کہ دعوی شرطیت اتحاد زمانی کا اجماع مرکب مین جو واقع ہوا ہی مؤلف معیار سے مبنی
ہے اوپر خیال کے کسی نے تصریح اسکی اجماع مرکب مین نہین کی بلکہ امثلہ اقوال مختلفہ کے جو اس
بحث مین لکھی ہین وہ ہین جنکی قائلین کا زمانہ متحد نہین قال فی التوضیح واختلفوا فی علة الربوا
فعندنا العلة هی القدر مع الجنس وعند الشافعی الطعم مع الجنس وعند مالک الطعم والادخار

فی الجنس فالقول بان العلة غیر ذلک قول ثالث لم یقل به احد انتہی اور اسی طرح اکثر مسئلہ
مین اقوال مختلف فیہا ائمہ ثلثہ یا اربعہ کے اور ان مجتہدین کی نقل کرتے ہین جنکا زمانہ متحد کیا بلکہ
قریب بھی نہین پس اگر مولف سیار کران کتب کیطرف نظر ہوتی تو اتحاد زمانہ مجمعین کا بیچ اجماع مرکب
کے ہرگز شرط نکرتا اور اصطلاح جدید اپنی تخئیل باطل اور دلیل عاطل پر تشنیے کرکے نہ نکالتا
اور یہہ خرخرف بات نلکھتا کہ ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اوسمین اتحاد زمانہ اہل اجماع کا شرط
ہے ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہوا انتہی وسیجئ جوابہ بالتفصیل اور قول علامہ تفتازانی
کا جو مشعر ہے شرطیت اتحاد زمانی کا بیچ اجماع کے اجماع بسیط مین ہی نہ مرکب مین اسواسطے
کہ اکثر امثلہ اجماع مرکب کی جو خود علامہ تفتازانی نے دیے ہین وہ ہین کہ اوسمین زمانہ
مجمعین کا قریب بھی نہین کما قال فی التلویح لا اجماع علی وجوب غسل المخرج لمخالفة الحنفیة
ولا علی وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعی رحمہما اللہ تعالی انتہی وقال
ایضا واما مسئلة علة الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان کان قولا بعدم اعتبار الجنس فی
العلیة کان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الاقوال الثلثة الا علی اعتبار الجنس
فی العلیة انتہی اور یہہ جو کہا ہی بلکہ خاصکر اجماع مرکب کی تعریف مین بھی یہہ امر ملحوظ ہے
اس لئے کہ اجماع مرکب عبارت ہی اختلاف سے تو چاہیئے کہ زمانہ اختلاف کرنیوالون کا ایک ہو
ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہوگا انتہی ہرچند بطلان اسکا نقل کلام صاحب توضیح
وتلویح وغیرہ سے بخوبی ہوچکا لیکن موافق وعدہ حل وتفصیل کے تفصیل کیجاتی ہے کہ اختلاف
کے لئے اتحاد زمانہ مختلفین کا نزدیک اہل اصول کے شرط نہین اور نہ برہان تراشیدہ مولف
کی مقتضی اشتراط ہی جسطرح مولف ایک زمانے کے ائمہ کی اختلاف کو اجماع مانتا ہی اسی طرح
اگر دو زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع اور بطلان قول ثالث کے گردانین جیسا کہ کلام
صاحب توضیح وتلویح اور ذکر امثلہ اونکا اسپر دال ہے تو کچھ قباحت نہین بلکہ عین مدعا اہل
اصول کا یہی ہے مثلا مسئلہ عدۃ حاملہ متوفی عنہا زوجہا مین صحابہ نے اختلاف کیا عبداللہ
ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ کے نزدیک ساتھہ وضع حمل کے قرار پائی اور علی رضی اللہ
تعالی عنہ نے ساتھہ ابعد اجلین کے حکم فرمایا اب مجتہدین لاحقین کو اس حادثہ مین حکم کرنا

حدت کا ساتھہ اشتہر کے فقط جائز نہین پس اس حادثہ مین سب مجتہدین لاحقین انہین دونو قولون
مین سے کسیکو اختیار کرینگے یہہ صورت اتحاد زمانہ مختلفین کی ہی اور مثلا علیت ربا مین امام ابی حنیفہ نے
فرمایا کہ قدر اور جنس ہی امام مالک نے فرمایا کہ طعم اور جنسیت اور ادخار ہی امام شافعی نے فرمایا کہ طعم ہی
مطعومات مین اور ثمنیت ہی اثمان مین اور جنسیت شرط ہی پس جسوقت امام ابی حنیفہ نے علت ربا کی ستنبا کی
اجتہاد سے تو اسمین مخالفت سابقین سے نہی اسواسطے کہ سابقین کا کوئی قول اسمین تہا اور امام مالک نی جب
اجتہاد کیا زمانہ اونکا اور امام ابی حنیفہ کا ایک تہا ہی امام شافعی انہون نے بنا بر مذہب ان لوگونکی جو قدر
اجماعی اقوال سابقین مین واسطے عدم جواز مخالفت کی شرط کرداتی ہین مخالفت امامین سابقین کی نہین کی
اسلئے کہ قدر اجماعی قولین سابقین مین اعتبار جنسیت تہا اوسکو انہون نے مسلم کہا اور طعم کو موافق قول
امام مالک کے مطعومات مین اعتبار کیا تو جسطرح قدر مجمع علیہ سے امام شافعی کو مخالفت امامین مذکورین کی
درست نہی اسیطرح قدر مجمع علیہ ائمہ ثلثہ سے متاخرین کو مخالفت کرنا درست نہین وہ قدر مجمع علیہ جنسیت
ہے درمیان ائمہ ثلثہ کی اور طعم ہی درمیان امام مالک اور امام شافعی کے اور وہ جو امام شافعی نے ثمنیت اثمان
مین معتبر کی مخالف قدر اجماعی کی نہین پس اعتبار کرنا اوسکا جائز ہی البتہ جو لوگ مقدار اجماعی واسطے عدم جواز
مخالفت کے شرط نہین کرداتی بلکہ لاحقین کو مخالفت سابقین کی مطلقا تجویز نہین کرتے انکی مذہب پر اعتبار
ثمنیت اثمان مین جیساکہ مذہب شافعی ہی بظاہر مخالف امام مالک اور امام ابی حنیفہ کے معلوم ہوتا ہی
لیکن بعد نظر یہہ بہی مخالف نہین اسواسطے کہ ثمنیت کو ادخار اور قدر دونو لازم ہین پس جس جگہہ
ثمنیت ہوگی وہان پر ادخار اور قدر بہی ضرور ہی ہونگی پس اعتبار ثمنیت کا مخالف امامین کے نہوا
اب محل غور ہے کہ اتحاد زمانہ مختلفین واسطے بنجانے اجماع کے کیا ضرور ہے اور اگر کچھہ شبہہ پڑے کہ
علیت ربا کی حکم شرعی نہین ہی اور کلام ہمارا حکم شرعی مین تہا تو جواب یہہ ہے کہ علیت ربا کی معنی حکم
شرعے ہی اسواسطے کہ حرمت ربا کی مرتب ہوگی اوپر علت کی پس تعیین کرنا علت کا مستلزم ہی ترتب حکم
کو پس اعتبار جنسیت وغیرہ بیچ علت ربا کے گویا یہہ حکم کرنا ہے باینطور کہ ربا حرام متحقق ہے
بیچ صورت اتحاد جنس وغیرہ کے اور نہین متحقق ہے بیچ صورت اختلاف جنس کے کما قال فی التلویح نعم
یمکن ان یقال ان القولین اتفقا علی ان لا ربا فی غیر الجنس وہذا حکم شرعی فالقول بعدم
دخول الجنس فی العلیۃ رفع لذلک انتہی معہذا مناقشہ فی المثال لا یلیق بالمحصلین وعلی تقدیر

انما مہا لا یقدح سنے المقصود اور ہو چکنے زمانہ مختلفین کو ثبوت اختلاف متقدمین مین اور اجماع ہجانہین
اُس اختلاف کی کیا دخل ہے کہ مولف معیار یہہ کہتا ہے کیونکہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اُسی
دن ہو چکیگا جبکہ قیامت برپا ہو گی اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کے منقطع ہو گی انتہی تمام اختلاف کو
شرط کر دانا بر تقدیر عدم اتحاد زمانہ مختلفین کے لازم نہین ہے اور تحصیل صرف ہی مؤلف معیار کی
مثلاً صحابہ کرام نے جن مسائل مین چند اقوال مختلف فرمائی اونکے بعد والونکو مقدار اجماعی اُنی اقوال
سے بناء علی مذہب البعض اور مطلقاً بناء علے مذہب الاکثر مخالف قول کرنا جائز نہین اور جن امور مین
مجتہدین متاخرین نے کلام کیا اُنسی متاخر لوگون کو اُن مجتہدین اور صحابہ سابقین کی مخالفت موافق
تفصیل مذکور کے درست نہو گی کمال حیرت ہی کہ اتمام اختلاف کو کیون دخل دیا اور نسبت کرنا شرطیت
اتحاد زمانہ مختلفین کو بیچ اجماع مرکب کے طرف مسلم الثبوت کے وہم صرف ہی آسائی کہ عبارت مسلم مین
جسکو نقل کیا لفظ اہل العصر کا کہا ہے اِس سی یہہ امر متعین نہین کہ عصر واحد ہی لیا جاوے جائز ہے
کہ لام داخلہ اوپر اوسکی واسطی جنس کے ہو اور معنی یہہ ہون کہ جس وقت اختلاف کرین جنس زمانے
کے مجتہدین اب یہہ جنس زمانہ خواہ متحقق ہو ایک فرد مین یا زیادہ مین اور یہہ معنے موافق ہین
توضیح و تلویح وغیرہ کی کہ اوسمین صراحت امثلہ اجماع مرکب مین وہ مجتہدین لیے ہین جنکا زمانہ ایک
نہین ہی اور اسیطرح کلام کشف بزدوی اور نور الانوار وغیرہ سی بھی شرطیت اتحاد معلوم نہین ہوتی
اگر مولف عبارت اونکی نقل کرتا تو ہم بھی تفصیل رفع اشتباہ کرتے منصفین کو چاہیئے کہ کتب مذکور
ملاحظہ کرین تا وہم مؤلف واضح ہو جاوے اور یہہ جو کہا ہی کہ اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ
مشروط نہین تو بھی لازم آتا ہی کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نہین بلکہ یہہ کہین کہ انکا اختلاف
اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا کسی مسئلہ مین اجماع مرکب ہی اوپر بطلان قول آخر کے تو عدم
اعتبار اتحاد زمانے سی تمہاری ہی دلیل سی خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا اور انحصار باطل ہوا
انتہی معلوم نہین کہ مشروط نہونی اتحاد زمانی سے مؤلف کیا سمجھا ہی شاید بزعم مؤلف اوسکی یہہ معنی ہین کہ
جس وقت اتحاد زمانہ شرط نہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوگا اور اختلاف زمانہ ائمہ اربعہ سی فقط اجماع
مرکب نہ بنیگا بلکہ انکی ساتھہ اور مجتہد بھی زمانہ مختلف کی سلے لئی جاوین تب اختلاف ان سب کا
اجماع مرکب ہوگا اور دونو باتین مزعوم مولف کی باطل ہین اور عدم اشتراط اتحاد زمانہ کو لازم

نہیں ہیلئی کہ شرط ذکر نا اتحاد زمانی کا مستلزم ہے اشتراط اختلاف زمان کو بھی مثلا اگر کہا جاوے کہ وجوب نمو کا
تصدیق میں نمو حقیقی شرط نہیں تو اس سی یہ کب لازم آتا ہے کہ نمو تقدیری شرط ہوا ور نمو حقیقی کے
تصدیق میں کہ نمو تو ہوتا ہی جب نہو کیونکہ جب نمو حقیقی شرط نہوا تو نمو تقدیری میں مسکوت عنہ ہے پس مستلزم
نہیں ہی اتحاد زمانہ شرط نہوا خواہ ہو یا نہو اجماع مرکب دونو تقدیر پہ ہوجائیگا تو امام ابی حنیفہ اور
امام مالک سبکے اختلاف سی بھی کہ زمانہ انکا متحد تھا اجماع مرکب ہو جائیگا اور امام شافعی اور امام احمد
حنبلی کے اختلاف سی بھی منعقد ہوگا اور مجتہدوں کی اختلاف سی بھی کہ زمانہ انکا مختلف تھا متحقق ہوگا اور دوسری بات مزعوم اسکی بہت
ظاہر البطلان ہی اسلئی کہ اگر ہم تسلیم بھی کریں اس امر کو کہ نفی اشتراط اتحاد زمانہ مستلزم ہی اشتراط
اختلاف زمانے کو جب بھی اختلاف ائمہ ثلثہ یا اربعہ سی انعقاد اجماع ہو جائیگا اسواسطی کہ زمانہ انکا
مختلف ہی پھر ہمکو لینا امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا ساتھ ائمہ اربعہ کے کیا ضروری ہے او
تحقق اجماع مرکب کا کہ اس تقدیر پر بغیر اختلاف زمانہ مجتہدین کے نہو سکیگا انکے لینی پر کب موقوف ہی
فقط اختلاف زمانہ ائمہ ثلثہ یا اربعہ کا واسطی بنجانے اجماع مرکب کے بس کرتا ہے اب اصل مدعا سنو کہ
کہ واقع میں واسطی تحقق اجماع مرکب کی اتحاد زمانہ شرط نہیں ہے جیسی اختلاف زمانہ شرط نہیں تو
ایک زمانہ کے مجتہدین کے اختلاف سی بھی اجماع مرکب منعقد ہوگا اور کئی زمانے کے مجتہدین کے
اختلاف اقوال سے بھی مثلا زمانہ صحابہ میں جو کسی حادثہ میں اختلاف اقوال ہوا ہی پس یہ اختلاف اجماع
مرکب ہی اوپر اس بات کی کہ انکے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی میں عند البعض اور مطلقا عند الاکثر
خلاف کرنا درست نہیں انہیں کے اقوال میں سی کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہے چنانچہ اسمضمون
کو علامہ بہاری نے مسلم الثبوت میں افادہ فرمایا ہے ان قیل شاع من غیر نکیر مخالفة المجتهد اللاحق
للسابقین قلت انما یصح عند الاکثر بعد سبق قائل ولو لم یشتہر انتہی اور جس حادثہ میں صحابہ نے سکوت
فرمایا تھا یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تھا یا بنا علے مذہب البعض اقوال مختلفہ میں قدر اجماعی
نہتی تو اس حادثہ میں مجتہدین متاخرین کو تجویز کرنا اقوال کا درست ہی اب جس جس حادثہ میں ان
متاخرین کا باہم یا مع صحابہ کرام اختلاف آرای واقع ہوا تو انسی بعد والے مجتہدین کو اسکی سوا
قول کرنا جائز نہیں پس امام ابی ثور وغیرہ کو مخالف اقوال سابقین کے مطلقا عند الاکثر اور مقدار
اجماعی میں عند البعض قول کرنا خرق ہی اجماع کا پس انکے اختلاف پر اجماع مرکب کیونکر موقوف

رکھا جائیگا البتہ اگر کوئی حادثہ زمانہ ائمہ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو یا بنا ر علی مذہب البعض
کسی مسئلہ کے اقوال مین قدر اجماعی موجود نہو تو اُس مسئلہ مین مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہی
لیکن جو لوگ مدعی حصر ہین اُنہون نے اسی نظر سے مذاہب اربعہ مین حصر کیا ہے کہ بعد ائمہ اربعہ
کے کوئی حادثہ ایسا کہ اقوال کلیہ اور جزئیہ ائمہ اربعہ کے اوسپر مشتمل نہون بحکم استقرا نہین
نکل سکتا پس اجتہاد کسی اور مجتہد کا نہ محتاج الیہ ہی مقلدین کا اسلئی کہ حوادث لاتنقضی کلیات اور
جزئیات اقوال ائمہ اربعہ مین منحصر ہو چکے جس مسئلہ مین مقلد کو حاجت تقلید پڑے اقوال ائمہ
اربعہ کیطرف رجوع کرے اور نہ جائز ہے بجہت مخالفت اجماع کے کما مر مفصلا اور بعد اسبات کے
کہ بعد ائمہ اربعہ کے کسی مجتہد کو مخالف مذاہب اربعہ کے قول کرنا جائز نہین اگر کوئی عالم مرتبہ اجتہاد کو پہونچیگا
تو غایت سعی اوسکی یہی ہوگی کہ اقوال متقدمین سے کسی قول کو اختیار کریگا ورنہ جو بات نئی نکالیگا اوسمین
خلاف متقدمین لازم آئیگا اور یہہ باطل ہی اور اس تحقیق سے دفع ہو گیا اعتراض ملا احمد صاحب
تفسیر احمدی کا اسلئی کہ ہمنے یہہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب مین اتحاد زمانہ شرط نہین اور امام
ابی حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول مخالف جمیع سابقین کے نہین ہے بلکہ یا اونہین کے اقوال
مین سے کسی قول کو اختیار کیا ہی یا امور مسکوت عنہا مین استنباط اور اعتبار کیا ہے اسیطرح
حال ہے امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین کا کہ کوئی بات جسمین مخالفت
سب سابقین سے ہو نہین فرمائی اور انکے بعد کوئی حادثہ مسکوت عنہا نہین باقی رہا کہ اقوال ائمہ اربعہ
اوسپر حاوی نہون اب مجتہدین متاخرین سوا اختیار بعض اقوال اور ترجیح بعض اعتبارات
متقدمین کے نئی بات نکال ہی نہین سکتی پس اختلاف ہمارا مثلا کب لائق اسکی ہے کہ اجماع مرکب
اوسپر موقوف ہو اسلئی کہ اولا تو ہم لوگ مجتہد نہین اور بالفرض اگر ہم مین سے کوئی مجتہد
بھی ہو جای تو اوسکو مخالفت سابقین سے کب جائز ہے فلا اعتداد باختلافہ اور امام ابی ثور
وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جای تو اوس سے یہہ کب لازم آتا ہی کہ اقوال انکی مخالف
ہون ائمہ اربعہ کے جائز ہے کہ رای انکی موافق کسی قول کے اقوال ائمہ اربعہ مین سے پڑی ہو ومن
ادعی المخالفة فعلیہ البیان اور بالفرض اگر کوئی قول انکا مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ضرور
ہے کہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم من المتقدمین کے موافق ہوگا وان لم نعلمہ مفصلا کما مر عن

اسلم اور وہ جواب جو خود صاحب تفسیر احمدی نے اعتراض اپنی کا دیا ہی قریب ہی یہ جواب سی لیکن ترتیب اسکا اور پر شق اتحاد زمانی کے فقط جیسا کہ صاحب تفسیر احمدی نے گمان کیا ہے نہیں ہے اور مشرف ہونا مؤلف معیار کا جواب ہی اوسکی ہی یادعا اپنی تفصیل کفر اور وہ جو ہی بہت رہے تھا ایسی تشریف کو بہ ترا منفاع سے سمجھتے ہیں تفصیل اسکی یہ ہی کہ صاحب تفسیر احمدی نے نور الانوار میں ذیل میں اس قول صاحب منار کے والامۃ اذا اختلفوا فی مسئلۃ فی ای عصر کان علی اقوال کان اجماعا منہم علی ان ما عداہا باطل فرماتے ہیں ولا یجوز لمن بعدہم احداث قول آخر کما فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا قیل تعتد بالحمل وقیل بابعد الاجلین ولا یجوز ان تعتد بعدۃ الوفات اذا لم تکن ابعد الاجلین وقیل ہذا فی الصحابۃ خاصۃ ای لبطلان القول الثالث فی الصحابۃ فقط فانہم ان اختلفوا علی قولین کان اجماعا علی بطلان القول الثالث دون سائر الامۃ ولکن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق یجری فی اختلاف کل عصر وہذا یسمی اجماعا مرکبا لانہ نشأ من اختلاف القولین وہو اقسام بینہم منہا یسمی بعدم القائل بالفصل وقد بینہا صاحب التوضیح بما لا مزید علیہ وعندی ان ہذا الاصل ہو المنشأ لانحصار المذاہب فی الاربعۃ وبطلان الخامس المستحدث ولکن یرد علیہ انہ ان ارید بالاختلاف الاختلاف مشافہۃ فی زمان واحد فینبغی ان یکون مذہب الشافعی واحمد بن حنبل رحمہ باطلا حین اختلف ابو حنیفۃ مع مالک رحمہ اللہ تعالی فی زمان واحد وان ارید بالاختلاف اعم من ان یکون فی زمان واحد ام لا فینبغی لا یعتبر اختلافنا کما اعتبر اختلاف الشافعی واحمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالی والجواب عنہ صعب انتہی حاصل اس عبارت کا مختصر ایہہ ہی کہ جس وقت امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یعنے مجتہدین اہل حل وعقد اس امت کے کسی مسئلہ میں چند اقوال پر اختلاف کریں تو یہہ اجماع ہے اوپر بطلان قول آخر کے اور اسکا نام اجماع مرکب ہی اور میرے نزدیک منشاء انحصار مذاہب کا بیچ مذاہب ائمہ اربعہ کے یہی قاعدہ ہی لیکن اسپر یہہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اختلاف جو جو اجماع مرکب کی لئی چاہیئے اگر ایک زمانی کے مجتہدین کا اختلاف ہی تو ظاہر ہے کہ زمانہ مجتہدین اربعہ کا ایک نہ تھا پھر اونکے اختلاف سی اجماع مرکب اوپر بطلان قول آخر کے جو فخات

ہو ائمہ اربعہ کے کیونکر منعقد ہوگا بلکہ زمانہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالے کا
ایک تھا تو چاہیئے کہ انکے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد حنبل کو کوئی قول مخالف
انکے کہنا جائز نہو اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہین ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین
ہون اونکی اختلاف سے اجماع مرکب بنجاویگا تو بعد ائمہ اربعہ کے بھی بہت سی علما اور مجتہدین
ہوئے ہین پس چاہیئے کہ اختلاف انکا او مجتہدین سابقین کا ملکر اجماع مرکب کی ہونے کافی
ہوا اور اس تقدیر پر مذہب آخر سوا ائمہ اربعہ کے باطل نہو گا انتہے خلاصتہ مع اونے توضیح
اور جواب اس اعتراض کا تفسیر احمدی مین بایں طور دیا ہی اِلّا اَن یُقال الاختلافُ المعتبرُ
ہو الّذی فی زمانٍ واحدٍ والشافعیُّ وغیرہ اذا قالوا قولاً اِنّما یقولون اذا جرٰی بہ رأیُ
ابی یوسف ومحمد مع ابی حنیفۃ او کانَ اختلافٌ بین الصحابۃِ فَاَخذَ ابو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالے
بقولِ صحابیٍ ومالکٌ والشافعیُّ بقولِ صحابیٍ آخرَ انتہے مختصراً معنے اس کلام کے جو مستفاد ہین
ظاہر عبارت سی یہہ ہین کہ اختلاف جو معتبر ہے ایک ہی زمانے کا ہی اور اقوال امام شافعی
اور امام احمد حنبل کے مخالف اقوال ائمہ سابقین اور مجتہدین صحابہ اور تابعین کے نہین
ہین یعنی کہ جو قول امام شافعی کا مثلاً مخالف معلوم ہوا امام ابی حنیفہ کے مثلاً وہ یا مطابق
ہے قول امام ابی یوسف یا امام محمد کے یا دونون کے اور ان دونو صاحبون نے زمانہ امام
مین اجتہاد کیا تھا اگرچہ اقوال اجتہادیہ مین قواعد موضوعہ امام ابی حنیفہ پر تخریج
مسائل کی تھی یا کبھی امام نے کسی مسئلہ مین دو تین قیاس ذکر کئے تھے اور بنفس خود اون مین
سی کسی قیاس کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے قیاس آخر کو ترجیح دی تھی اور یا وہ قول
امام شافعی کا مطابق پڑا مختار ای کسی اور مجتہد کی صحابہ یا تابعین مین سی پس وہ قول شافعی
کا مخالف اجماع مرکب کے جو منعقد ہوا تھا ساتھہ اختلاف مجتہدین سابقین کے نہو بلکہ
اقوال سابقین ہی مین داخل ہوا اب یہہ جواب ملا احمد کا قریب ہی ہماری جواب کی اور راجع
ہے طرف تحقیق صاحب مسلم کے کا ذکر تا سابقاً لیکن شرطیت اتحاد زمانہ پر مرتب کرنا اس
جواب کا ضروری نہین علاوہ یہہ کہ اس جواب کی حاجت اسجگہہ ہے کہ متقدمین مجتہدین
کے اقوال اس حادثہ مین مختلف ہون اور بنا ءً علے مذہب البعض ان اقوال مین قدر اجماعی

بھی ہوا اور قول امام شافعی کا مستند اُسکی خلاف ہوا جس حادثہ مین متقدمین نے مثلاً
اقوال مختلف نہین فرمائی اور نہ ایک قول پر اجماع کیا اور امام شافعی نے مثلاً اوسمین
اپنے اجتہاد سے کوئی قول کیا تو ظاہر ہے کہ وہان پر اعتراض مخالفت اجماع مرکب اصلا وارد
نہین ہوتا کہ حاجت جواب مذکور کی پڑی آپ غور کر دیکہ یہہ جو مولف مسیا نے کہا کہ یہہ جواب
دو نوجہ سے باطل ہی وجہ اول تو قابل ضحکہ کے ہی کیونکہ جب ایکدفعہ اختلاف امام مالک
اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر مین ایک زمانے مین واقع ہوا اور اوسکا اجماع مرکب فرض
کیا گیا تو بعد انعقاد اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف
ہے اُن دونو کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کریگی بلکہ اگر
ابو یوسف کو خود امام ابی حنیفہ فرض کیا جاوے تو بھی کچھہ فائدہ نہین اسواسطے کہ اجماع
مرکب ایکدفعہ منعقد ہو گیا اور احداث قول ثالث باطل ٹھہرایا گیا انتہے کیسا رجم بالغیب اور
موجب رنجش خندہ ہے بزرگون پر بلاوجہ زبان طعن اور تشنیع دراز کرنا ایسی ہی بلامی سفاہت
مین مبتلا کرتا ہی ع چون خدا خواہد کہ پردہ کس درد میلش اندر طعنہ پاکان برد
ملا احمد نے فقط اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کو اجماع مرکب اور پر ابطلان قول آخر
کے کہان قرار دیا ہے انھون نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف کیا ہی پس مثل
ابی حنیفہ اور مالک رحمہما اللہ تعالے مین ایک حادثہ مین جتنے اقوال مجتہدین کے ہونگے
اُن سب کے خلاف قول کرنا مخالف اجماع مرکب ہوگا اور بنا برتقدیر مذہب البعض یہہ شرط
بھی ہے کہ اُن اقوال مین قدر اجماعی نکلے اور ظاہر ہے کہ زمانہ مذکور مین
اقوال صحابہ اور تابعین متقدمین کے بھی موجود تھے تو جب قول امام شافعی کا موافق کسی
مجتہد کے مجتہدین زمانہ امام ابی حنیفہ مین سے مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور
امام زفر وغیرہم کے یا مطابق آرای صحابہ یا تابعین متقدمین کے پڑیگا یا برتقدیر مذہب بعض کے
اقوال مذکورہ مین قدر اجماعی نہوگی تو قول شافعی کا باطل نہوگا والا خرق اجماع مرکب سے
اور باطل ہوگا ملا احمد کے کلام سے یہہ امر مستفاد کرنا کہ فقط مخالفت امام ابی حنیفہ اور امام
مالک سے قول شافعی باطل ہوجائی خلاف ہی عبارت ملا احمد کے اُن یہہ امر ہی کہ دو صورتین

جواز مخالفت شافعی کی جو ملا احمد نے ذکر کی ہین مثلا ذکر کی ہین حصر جواز مخالفت کا انہین دو
وجہون مین مقصود نہین اب مسح سر مین مثلا جو اختلاف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کا ہوا ایکصاحب
نے کہا مسح ربع راس کا فرض ہے دوسری صاحب نے فرمایا کہ ساری سر کا فرض ہے فقط اس
اختلاف سی یہہ قول امام شافعی کا کہ بمقدار تین بالون کے مسح راس فرض ہے باطل نہین
ہوتا جبتک مثلا یہہ امر ثابت نہو کہ یہہ رای امام شافعی کی جمیع مجتہدین سابقین صحابہ اور
تابعین و غیرہم کی خلاف ہی کما مر مفصلا اور موافقت رای ابی یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالی
کا ساتھہ امام ابی حنیفہ کے ملا احمد نے کب قول کیا ہی کہ مولف معیار نے کہا کہ بعد انعقاد
اجماع کے وقت احداث شافعی کے قول ثالث کو مسح سر مین جو مخالف ہی ان دونون
کے موافقت رای ابی یوسف اور محمد کے ابو حنیفہ سی کیا فائدہ کریگی انتہی شاید لفظ اذا جماع سے
رای ابی یوسف و محمد مع ابی حنیفہ رح سی موافقت رای فہم مولف مین سمائی حاشا کہ مقصود
ملا احمد یہہ ہوا اور افسوس ہی کہ وہ علما ر جو اپنی جان کو مجتہد اور معترض اوپر ائمہ مجتہدین کے
گردانین اور اس عبارت سی موافقت رای سمجھین ایسی بات تو کوئی عاقل بھی نکہیگا فضلا عن
عالم معنی اس کلام ملا احمد کے یہہ ہین کہ جسوقت اجتہاد امام ابی یوسف اور امام محمد کا مثلاً
ساتھہ امام ابو حنیفہ کے ہوا اور امر مستنبط اجتہادی مین باہم انکی اختلاف واقع ہوا اور بعد
انکے امام شافعی نے مثلا مخالف امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی قول کیا تو بمجرد اس مخالفت
کے قول شافعی باطل نہوگا اسلئے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ قول امام شافعی کا موافق صاحبین کے
یا احدہما کے مثلا ہوگا اور رای صاحبین کی مثلا زمانہ ما بین متقدمین مین جاری اور واقع
ہو رہی تہی پس داخل ہو گی اجماع مرکب مین تو رای امام شافعی مخالف اجماع مرکب نہوگی دیکھو
کما تری یرجع الی ما نقلنا سابقًا عن مسلم الثبوت آپ دیکھو کہ قابل مضحکہ کے فہم مولف معیار
ہے یا جواب ملا احمد اور باقی تقریرات اور علاوہ مولف کا جو سیتی ہی اسی خوش فہمی پر جسکا
بیان ہو چکا سب باطل ہوتین المبنی علی الفاسد فاسد قضیہ مشہور و معقول ہی قولہ
ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے الخ اقول لغو ہونا اور ... لغویت ... کا ...
مولف معیار سی واقع ہوا جواب جواب ... اول سی ... ہو چکا اسلئے کہ مقصود ملا احمد کا ...

کو یہ بات منحصر کرنا جواز مخالفت امام شافعی کو وجہی امین متقدمین کے انہیں دو وجہ تخصیص نہین
ہے بلکہ ذکر کرنا ان دونو وجہون کا تمثیلاً ہی پس جو رای امام شافعی کے یا امام احمد حنبل کی
کی مخالف امین متقدمین کے پڑیگی تو وہ یا تو موافق ہوگی امام ابی یوسف کی یا امام محمد
کے یا دونون کے یا کسی اور مجتہد کے معاصرین امام ابی حنیفہ یا متقدمین صحابہ اور تابعین
کے یا وہ امر ایسا ہوگا کہ آرای سابقین نے اوسمین اختلاف نکیا ہوگا بلکہ یا وہ حادثہ مسکوت
عنہا ہوگا یا کسی ایک کا قول اجتہادی اوسمین ہوگا اور یا بنا بر علی مذہب البعض قدر اجماعی
اقوال مختلفہ مین نہوگی پس بطلان قول امام شافعی مثلا ہمپر جب لازم کیا جاوے کہ امور مذکورہ
کا عدم ثابت کیا جاوی و دونہ خرط القتاد پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ احتمال اتفاق رای
امام شافعی کا ساتھ صحابہ کی جمیع ارای مخالفہ امام شافعی مین نہین ہو سکتا انتہی قابل کہ کچھ مفید
اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ اول تو یہہ امر ادعائی محض بلا دلیل و سند قابل التفات اور رافع احتمال
اتفاق نہین ہو سکتا اور ثانیا یہہ کہ ہمنی مسلم کیا کہ احتمال اتفاق جمیع ارای مخالفہ مین نہین ہو سکتا
لیکن مقصود ہمارا حصر وجوہ جواز مخالفت امام شافعی کا واسطے امامین متقدمین کے بیچ احتمال
اتفاق آراے صحابہ کے نہین ہی کہ رفع احتمال اتفاق سے بعض مسائل کے بطلان اُن مسائل کا
لازم آوی وجوہ جواز مخالفت کے بہت ہین کما سبق اب دیکھو کہ مولف معیار کو اس محل
مین استغفار اور استعاذہ اس تخیلات فاسدہ اور اوہام کاسدہ سے چاہیے نہ حمد اور تحصیل توفیق
اور الہام حق کے ع برعکس نہند نام زنگی کافور ؛ واللہ سبحانہ الموفق للسداد ومنہ الوصول
الی سبیل الرشاد **قولہ** اور یہہ جو مؤلف نے اخیر مین قول ثالث کے دعوی کیا ہی کہ ابن
صلاح نے اسی نظر سے کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہو گیا ہی تقلید غیر الاربعہ کو
ممنوع کہا ہی اور اس دعوی کو الخ **اقول** پہلے حاصل کلام صاحب تنویر کا سنو پہر تطبیق
اوسکی مسلم الثبوت سے دیکھو بعد اوسکی بے انصافی مولف معیار کی معلوم کرو صاحب تنویر
نے کہا پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا فقیہون سے کہا محدث ابن صلاح نے کہ وہ مشہور
ہین درمیان اہل حدیث اور اصول کے انّ تقلید غیر الائمۃ ممنوع کہا یہہ مسلم الثبوت مین انتہے
اور عبارت مسلم الثبوت کی یہہ ہی کہ اَجمعَ المحققونَ علی مَنعِ العوامِ من تقلیدِ الصحابۃِ بل علیہم

اتباع الذین سبروا وبوبوا وھذبوا ونقحوا وفرقوا وعللوا وفصلوا وعلیہ ابتنی ابن الصلاح منع تقلید غیر الاربعۃ لان ذلک لم یدر فی غیرہم وفیہ ما فیہ انتہی یعنی اجماع کیا ہے محققین نے اوپر منع کرنے عوام کے تقلید صحابہ سے بلکہ واجب ہی اوپر اونکی اتباع ان لوگونکا جنہون نے غور کیا ہے مسائل مین اور باب باب کو علیحدہ کیا پہر اوسکو مہذب کیا زوائد سے اور منقح کیا اختلاط سے اور جمع کیا احکام کو ساتھ جامع کے اور تفرقہ کیا ساتھ فارق کے اور علتین بیان کین اور تفصیل کی اور اسی اجماع پر مبنی کیا ابن صلاح نے ممانعت تقلید غیر ائمہ اربعہ کو اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتی اور اس کلام مین شبہہ بھی ہی انتہی اب ارباب فہم وانصاف سے امید غور ہے کہ مولف تنویر نے یہہ کہان کہا ہے کہ اجماع مرکب پر مبنی کر کے ابن صلاح نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہی البتہ منع کرنا ابن صلاح کا مبتنی ہی اوپر اجماع محققین کے جسکو صاحب مسلم نے نقل کیا ہی اوسکو صاحب تنویر نے مسلم سے نقل کردیا ہی اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین الرازی نے نقل کیا ہے ہان وہ اجماع بنظر ضبط اور تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تہا نہ یہہ کہ منع ابن صلاح کی مرتب ہی اوپر تبویب وغیرہ کے جیسا کہ مولف معیار سمجہا ہے اور کہتا ہے کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ سے اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہہ مذاہب مدون اور مفصل ہوگئی اور باب باب اور فصل فصل ہوگئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہوگئے ہین اور سوا ان مذاہب کے یہہ تنقیح اور تحقیق اور تفصیل اور جگہہ پائی نہین جاتی انتہے ترتب منع کا اوپر اجماع کے اور ترتب اجماع کا اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے علیحدہ اور ترتب منع کا بالذات اوپر تبویب وغیرہ کے امر ہے جدا وبینہما بون بعید لا یخفی علی من لہ ادنی لب ومہارۃ بالعلوم ومناسبۃ بالفہوم اگر کہا جاوی کہ وہ اجماع جسکو صاحب تنویر نے کہا ہے کہ منقول ہی ثقات سے وہ اجماع ہی اوپر تقلید ائمہ اربعہ کے اور وہ اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور مبنی منع ابن صلاح کا قرار پایا وہ اجماع ہی اوپر تقلید ان لوگون کے جنہون نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے پس مبنی قول ابن صلاح کا اجماع منقول عن الثقات کیونکر ہوگا بلکہ اس تقدیر پر تو دعوی ابن صلاح اور امر اجماعی ثقات دونو متحد ہونگی ایک

کہ ابن صلاح نے تقلید غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہی کہ یہہ مذاہب اربعہ خوب مدون اور مفصل ہوگئی ہین اور باب باب اور فصل فصل کردیے گئے ہین اور خوب منقح اور معلل ہین اور سوا ان کے [illegible]

مبنی تقلید اور دوسرا مبنی تو ہم کہین گے کہ اجماع محققین جو صاحب مسلم نے ابھی نقل کیا ہی اور وجوب تقلیب ان مذاہب کے جنمین تبویب وغیرہ ہوئی ہی وہ راجع ہی طرف اس اجماع کے جسکو ثقات سی نقل کیا ہے اور تقلید ائمہ اربعہ کے اسواسطی کہ یہ امور مذکورہ سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب مین پائی نہین جاتے پس ابن صلاح نی منع تقلید غیر ائمہ اربعہ کو مرتب کیا اوپر مرجع اور مصداق اجماع محققین کے کہ وہ اجماع منقول عن الثقات تھا اور وجوب تقلید ائمہ اربعہ کے اور وجو مؤلف معیار نے کہا کہ مبنی قول ابن صلاح کا قول امام الحرمین کا ہی سراسر غلط ہی امام الحرمین نے تو منع تقلید عوام کا واسطی ائمہ کے مثل ابن صلاح کے قول کیاہے اور اس منع کو محققین کیطرف منسوب کیا ہی البتہ امام فخر الدین الرازی اجماع محققین اوپر اس منع کے نقل کرتے ہین اور ابن صلاح منع تقلید غیر ائمہ اربعہ اوسپر متفرع فرماتے ہین شاید مؤلف معیار نے لفظ قال الامام سی جو مذکور ہے مسلم مین امام الحرمین سمجھا اور بجہت قلت نظر اور شوق تخلیہ کے ناقل اجماع محققین کو نہ سمجھا قال العلامۃ السید السمہودی الشافعی فی العقد الفرید نقل امام الحرمین عن المحققین امتناع تقلید العوام للصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین وان کانوا اجل قدرا لارتفاع الثقۃ بمذاہبہم اذلم تدون ولم تحرر بخلاف مذاہب الائمۃ الذین لہم اتباع وہذا احد قولین حکاہما ابن السبکی فی جمع الجوامع من غیر ترجیح وبہ جزم ابن الصلاح وزاد انہ لا یقلد التابعین ایضا ولا غیرہم ممن لم یدون مذہبہ وان التقلید متعین للائمۃ الاربعۃ دون غیرہم لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذا لتعذر الوقوف علی حقیقۃ مذاہبہم والثانی جواز تقلیدہم کسائر المجتہدین قال ابن السبکی وہو الصحیح عندی غیر انی اقول لا خلاف فی الحقیقۃ بل ان تحقق مذہب لہم جاز وفاقا والا فلا قلت وان تحقق ذلک فالمنع یتفرع علی ایجاب التمذہب بمذہب معین فی جمیع المسائل ومنع الانتقال عنہ اذ لا یعم مذہب الصحابی کل المسائل وقال محقق الحنفیۃ الکمال ابن الہمام رحمہ اللہ تعالی نقل الامام ای الفخر الرازی رحمہ اللہ تعالی اجماع المحققین

[illegible]

علے منع العوام من تقلید اعیان الصحابة بل یقلدون من بعدهم الذین سبروا و وضعوا و دونوا
وعلے ہذا ما ذکر بعض المتاخرین من منع تقلید غیر الاربعة لانضباط مذاہبهم وتقیید مسائلهم وتخصیص
عمومها ولم یدر مثلہ فے غیرهم لانقراض اتباعهم دہو صحیح انتہے اور وہ جو کلام بحر العلوم کا
مؤلف معیار نے شرح مسلم سے نقل کیا ہی حال اوسکا سنو کہ بحر العلوم موافق بیان ماتن کی شرح
مسلم مین فرماتے ہین کہا امام نے اجماع کیا محققین نے اوپر منع عوام کے تقلید صحابہ سے اسواسطے
کہ صحابہ کے کلام سے نکالنا حکم کا اکثر ساتھہ تنقیح اور تحقیق کے ہوتا ہی اور یہہ امر عوام سے ممکن نہین
انپر واجب ہی کہ اتباع کرین اون مذہبون کا جنمین خوب تعمق اور تبویب اور تہذیب مسایل اور جمع علل
اور تفریق دلایل اور تفصیل اجمال اور تحقیق اقوال ہوگئی ہے اور اسی اجماع پر مبنی کیا ہی ابن
صلاح نے منع کرنا تقلید غیر ائمہ اربعہ سے اسواسطے کہ یہہ امور سوا ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب
مین پائی نہین جاتی اور اسمین ایک شبہہ ہی وہ یہہ کہ قرافی مالکی نے کہا ہی کہ منعقد ہوچکا ہی
اجماع اوپر اس بات کے کہ جو شخص مسلمان ہو تو اوسکو جائز ہے کہ جس عالم کی چاہی تقلید
کرے بغیر ممانعت کے اور اجماع کیا صحابہ نے اوپر اس باتکے کہ جو شخص فتوی پوچھی ابوبکر
اور عمر رضی اللہ تعالے عنہما سے تو اوسکو جائز ہے کہ فتوی پوچھے ابوہریرہ اور معاذ بن جبل
سے اور سوا انکے اور عمل کرے انکے قول پر بغیر انکار کے پس جسکو دعوی ہو اٹھانے ان
دونون اجماعون کا تو بیان کرے اور دلیل لائے انتہے ترجمة ملخصاً اقول وبعونہ سبحانہ احول
ذا اصول یہہ جو قرافی مالکی نے پہلا اجماع نقل کیا ہے خلاف ہی نقل اکثر ثقات کے بلکہ یہہ مسئلہ
اختلافی ہے درمیان محققین اور مجتہدین کے اگر اجماعی ہوتا تو علمای محققین اوسمین اختلاف کیونکر
کرتے علمای حنفیہ کے وہ اقوال اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے جو گزر چکے ایسی مخالفت اس
اجماع ادعائی کی ظاہر ہے اب چند شافعیہ کے اور اقوال سنو امام غزالی فرماتے ہین جب مرید
تقلید کو کسیکا ائمہ مجتہدین مین سے کسی فضل معلوم ہوا در مجتہدون پر تو اوس شخص کو تقلید مین اختیار
نہین بلکہ واجب ہے کہ صاحب فضل ہی کی تقلید کرے اور اگر فضل معلوم نہو تو البتہ تخییر ہی اور
ایک قوم نے کہا علما سے کہ لازم ہے مراجعت افضل کی قال السید السمہودے فی العقد الفرید
اذا تعدد من یصلح للتقلید فہل یلزم مرید ان یجتہد فیسال اعلمهم وجہان قال ابن سریج

نعم اختاره ابن سریج والقفال لانه یسهل علیه هذا القدر من الاجتهاد واصحها عند الجمهور انه یتخیر فیسأل
من شاء لان الاولین کانوا یسألون علماء الصحابة رضی الله تعالی عنهم مع تفاوتهم فی العلم والفضل
ویعملون بقول من شاء من غیر نکیر وقال الغزالی وان اعتقد احدهم اعلم لم یجز ان یقلد
غیره وان کان لا یلزمه البحث عن الاعلم اذا لم یعلم اختصاص احدهم بزیادة علم قال فی زوائد
الروضة هذا الذی قاله الغزالی قد قاله غیره ایضا وهو وان کان ظاهرا ففیه نظر لما ذکرنا من سؤال
آحاد الصحابة رضی الله تعالی عنهم مع وجود افاضلهم الذین فضلهم متواتر وقد یمنع هذا وعلی الجملة
المختار ما ذکره الغزالی فعلی هذا یلزمه تقلید اورع العالمین واعلم الورعین وان تعارضا
قدم الاعلم علی الاصح انتهی وقال العلی القاری فی رسالة المصنفة فی بیان جواز الاقتداء بالمخالفین
امن اسلم او انتسب الی المذاهب والتزم احکام الشرع فله ان یختار من المذاهب ای مذهب شاء اذا تعدد
المجتهد ومن فی البلد علی قول من جوز تقلید المفضول مع وجود الافضل واما علی قول من عین تقلید
الفاضل فهو الاحوط فعلیه ان یبحث ویتبع الفاضل انتهی پس دعوی کرنا اجماع کا تخییر پر اس محل مین
باوجود اختلاف ائمہ مجتہدین اور محققین کے کس طرح صحیح ہوگا اور یہ جو قرافی نے کہا ہی کہ زمانہ صحابہ
مین اجماع ہو چکا ہی اس بات پر کہ جو کوئی فتوی پوچھی ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالی عنہما سی تو اوسکو
جائز ہے کہ بعد اوسکی فتوی پوچھے ابی ہریرہ اور معاذ ابن جبل سی بغیر انکار کے تو جواب اسکا اولا
یہ ہی کہ اجماع قولی تو صحابہ کا اسپر ثابت اور منقول نہین ہی اور مجرد سکوت اور عدم انکار سے
اگر اجماع سکوتی قرار دیا جاوے تو یہ امر محل نظر ہے اسلیے کہ مجرد سکوت سی اجماع سکوتی منعقد نہین ہوتا
جبتک کہ قرائن رضامندی کے ساتھ مقترن نہو جائز ہے کہ سکوت بغیر قرائن رضا کے بجہت مہابت
قائل کے یا تقریر خلاف کے یا اور کسی مصلحت کی ہو قال التفتازانی فی التلویح وقد یکون ای
سکوت المجتہد للتامل وغیرہ کاعتقاد حقیة کل مجتہد او کون القائل اکبر سنا او اعظم قدرا او اوفر
علما او استقرار الخلاف حتی لو حضر مجتہد والحنفیة والشافعیة وتکلم احدہم بما یوافق مذہبہ وسکت
الاخرون لم یکن اجماعا ولا یحمل سکوتہم علی الرضا لتقرر الخلاف انتہی پس ما نحن فیہ مین جائز ہی کہ
عدم انکار صحابہ کا اسپر بجہت اسی ہو کہ مذاہب مجتہدین صحابہ مدون اور حوادث واردہ کو حاوی
نتہے تو اگر مستفتین کو مقید کیا جاتا ساتھ استفتا بعض صحابہ کے تو حرج عظیم واقع ہوتا اور حرج

قولہ قال الرازی [illegible] ان [illegible] من الصحابة [illegible]

[illegible] ابوبکر [illegible] ابا ہریرہ [illegible] الاجماع [illegible]

مقلد مستفتی کی اصلاً نہ پاتین بخلاف زمانہ مجتہدین اربعہ کے کہ مذاہب انکی حوادث مستفتین کو کلیۃً یا جزئیۃً
حاوی ہین پہر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیونکر منعقد ہوگا آور ثانیاً اوپر تقدیر تسلیم
اجماع کے ہم کہتے ہین کہ یہہ اجماع صحابہ کا بجہت ضرورت کے اور مخصوص تہا ساتھہ زمانہ صحابہ
کے یعنی صحابہ نے جب دیکہا کہ مذہب ہر ایک صحابی کا بجہت عدم تدوین اصول اور ضبط
حوادث کے واسطی حوائج مستفتین اور حوادث لاتقفے کے کافی نہین ہوتا تو اِس ضرورت سے
انکار نکیا اوپر اسبات کے کہ مستفتی باوجود حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالی عنہما کے
ابی ہریرہ سی مسئلہ پوچہہ لے اب یہہ اجماع ضروری مخصوص متعدی طرف زمانہ مجتہدین آخرینا
کے جسمین ضرورت مذکورہ متحقق نہین ہے نہین ہوسکتا قَالَ الشَّیْخُ العَلَّامَۃُ شَرَفُ الإِسْلَامِ ابْنُ
فتحِ البغدادی الشافعی فی کتابِ الوصول وَاَمّا قولُہم اِنّ الصحابۃَ مَا کَلَّفُوا العوامَّ تقلیدَ واحدٍ معیّنٍ
فاِنّما جازَ ذلکَ لانّہ لم یَظہر لکلٍّ منہم مِن الاُصولِ والقواعدِ ما یفی باحکامِ الحوادثِ والوقائعِ
فانّہم اشتغلوا بتوسیعِ الخطّۃِ وخصّہم اللہُ تعالٰی بتلکَ الفضیلۃِ وأتاحَ لمن جاءَ بعدہم الفضیلۃَ
تہذیبَ الاُصولِ وتفریعَ المسائلِ ولانّ الصحابۃَ ما کانَ لبعضہم علی بعضٍ تفاوتٌ فی الاجتہادِ بل
کانوا فی الاجتہادِ سواءً فلہٰذا لا یجبُ علیہم تعیینُ المقلّدینَ انتہی پس یہہ جو بحر العلوم ہوافق
حاشیہ منہیہ مسلّم کے فرماتے ہین فقد بَطَلَ ہٰذین الاجماعینِ قولُ الامام یعنی باطل ہوا ساتھہ
ان دونو اجماعون کے قول منقول امام کا انتہی ساقط ہوا اِس لئے کہ دونو اجماع ادعائے
قرافی کے باطل ہوئی والمتفرّعُ علی الباطلِ باطلٌ اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا وقولہ اجمعَ
المحققونَ لا یفہمُ منہ الاجماعُ الذی ہو حجّۃٌ حتی یقالَ یلزمُ تعارضُ الاجماعینِ الخ یعنی لفظ
اجمع المحققون سی وہ اجماع مصطلح جو حجۃ ہے شرعیہ نہین مفہوم ہوتا تا لازم آجاوی تعارض
اجماعین کا انتہی اگر اِس سی مراد یہہ ہے کہ اجمع المحققون کا لفظ اجماع اصطلاحی مین نص صریح
نہین ہے بلکہ محتمل ہے کہ اس سی مراد اجماع اصطلاحی لیا جاوی اور محتمل ہی کہ اتفاق محققین کا سوا
اجماع اصطلاحی کے مراد ہو تو مسلم ہے لیکن جس وقت کلام ابن الہمام اور ابن نجیم وغیرہما سی
تصریح ساتھہ اجماع اصطلاحی کے نقل کردی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کلام مین محققین عبارت
ان مجتہدین سی ہی جنکا اجماع حجۃ شرعیہ ہوتا ہے اور احتمال دوسرا باقی نرہا اور اگر مراد یہہ ہے

فقد بطل بہذین الاجماعین قول الامام وقولہ اجمع المحققون لا یفہم منہ الاجماع الذی ہو حجۃ حتی یقال [illegible]

الانقلاب الشقوق سے بسبب عقل اور عرف کے اجماع اصطلاحی مراد لیا نہین سکتی توجیہ
امر ممنوع بلکہ محض مرجح ہے کہ لاتخفے علی المتفطن اور اُنکی فیہ مین دعوی اجماع جو قرافی
نے کیا تھا بطلان اُسکا بخوبی واضح ہو چکا اشتباہ باقی۔ ہان گر اجماع منقول امام رازی اور ابن الہمام
اور ابن نجیم وغیرہم کا پس احتمال تعارض اجماعین کا کہ جسکو وہ بھی مفسر بنا صورت واقعہ مین جمع
نہین ہوسکتا اور یہہ جو بحر العلوم نے تسہیل مین شرح کلامہ خلل آخر وہو ان التبویب لا دخل له
فی التقلید وکذا التفصیل فان المقلد ان فہم مراد المجتہد عمل والا سأل عن مجتہد آخر انتہی
بہت عجیبات ہی سے ہے اسلیئے کہ قائل کلام مذکور نے تبویب و تفصیل کو موقوف علیہ تقلید مقلد نہین گردانا
یہہ تم یہہ کہو کہ تبویب کو دخل تقلید مقلد مین نہین ہی البتہ اُس قائل نے مجموعہ امور پر حکم
صحۃ تقلید مرتب کیا ہی بعضے اس امور سے وہ ہین کہ تقلید بغیر اُسکی ممکن نہین جیسے تنقیح مسائل
اور ضبط کلیات حوادث اور بعض وہ ہین جنکو استحبابا تقلید مین دخل ہے جیسے تبویب اور
تفصیل اور بحث ظاہر ہے کہ جسوقت باب باب مسائل کے اور فصل فصل حوادث کی علحدہ ہوگی
تو مقلدین کو تقلید مین پریشانی اور کاوش تفحص حکم حادثہ کی بہت کم پڑیگی اور اگر مسائل پریشان
بغیر ضبط ابواب اور فصول کے ہونگے تو مقلدین کو تفحص احکام مین بہت دشواری ہوگی بلکہ کبھی
مسائل حل ہی نشکل ہونگے پس دخل استحبابی [illegible] ثابت ہوا محققین سے بہت بعید ہی اور دخل
موقوف علیہیت کا دعوی قائل نے بہ نسبت تبویب اور تفصیل کے کیا نہین اور بھی یہہ جو کہتے
ہین کہ اگر مقلد مراد مجتہد کو سمجہ گیا تو عمل کرلیگا اور اگر نہ سمجہا تو اور مجتہد سے پوچھہ لیگا تو ہم اُسکے
جواب مین کہتے ہین کہ دوسرے مجتہد کے کلام مین وہ تفصیل جس سے مقلد کے فہم مین مسئلہ آجاوے
ہے یا نہین اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تفصیل کو تقلید مقلد مین واسطے سمجہنے مراد مجتہد کے
دخل ہوا اور اگر نہین ہی تو جس طرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام بحسب عدم تفصیل کے نہین سمجہا تہا
اسیطرح مجتہد ثانی کا بھی نہ سمجہیگا پھر محتاج ہوگا طرف بیان مجتہد ثالث کے اور اوسمین بھی
یہی کلام ہے وہلم جرا فیلزم التسلسل او ینتہی الی التفصیل وفیہ المطلوب اور بھی یہہ پوچھہ لینا
دوسرے مجتہد سے جب ہوسکتا ہی کہ ایک زمانہ مین مجتہدین چند موجود ہون اور اگر ایسا نہو تو
بغیر تفصیل کے کلام مجتہد مین تقلید نہوسکیگی اور جسوقت حکم کیا گیا وجوب تقلید ان مجتہدین کا

جنکے مذاہب مبوب اور مفصل اور منقح اور مہذب ہین اور وہ منحصر ہین ائمہ اربعہ مین تو کوسئے
تکلیف تلاش اور تخصیص عمومات اور تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ کہ یہہ امور اکثر مقلدین
پر بہت عسیر ہین نہ پڑیگی اور یہہ جو بحر العلوم نے کہا ثم فی کلامہ خلل آخر اذ المجتہدون الآخرون
ایضاً بذلوا جہدہم مثل الائمۃ الاربعۃ انتہی یعنی اور مجتہدین نے بھی مثل ائمہ اربعہ کے کوششین تحقیق
مسائل دین مین اور استنباط احکام مین کی ہین اور انکار اسکا مکابرہ ہی پہر اونکو لائق تقلید
نہ ٹھہرانا کمال بے ادبی ھی ساتھہ اکابر دین کے مین کہتا ہون اور مجتہدین کے بذل کوشش اور سعے
فی الدین کا انکار کسنی کیا اور ائمہ مجتہدین کو برا کون کہتا ھے مانعین جواز تقلید غیر ائمہ اربعہ نے
تو اس سبب سے منع کیا ہی کہ اور مجتہدین کے مذاہب مدون بطور تبویب اور تنقیح وغیرہ کے جو یہہ امور
واسطے تقلید مقلد کے ضروری ہین نہین ہین اور یہی کثرت مجتہدین صالحین للتقلید کے بعد زمانہ ائمہ
اربعہ کے نہین ہی کہ اگر بعض کے مذہب مین کوئی امر نہ سمجھتا تو دوسری مجتہد کیطرف رجوع کرتا
اور مذاہب ائمہ اربعہ مین سب امور محتاج الیہ تقلید مقلد کے موجود ہین پس تقلید انہین کی متعین
ھے چنانچہ تعلیل ابن صلاح کی جو نقل کی ھے علامہ سمہودی نے عقد فرید مین صراحۃً اسپر دال ھے
اور وہ یہہ ہی لان مذاہبہم انتشرت حتی ظہر تقیید مطلقہا وتخصیص عامہا بخلاف غیرہم ففیہ فتاوی مجردۃ
لعل لہا مکملا او مقیدا لو انبسط کلامہ فیہا لظہر خلاف ما یبدو منہ فامتناع التقلید اذ التعذر الوقوف
علی حقیقۃ مذاہبہم انتہی اب غور کرو کہ اسمین انکار بذل سعی مجتہدین آخرین کا اور بے ادبی ساتھہ
اونکے کہان ہی اور یہی ثبوت اجتہاد اور بذل جہد سے یہہ کب لازم آتا ہی کہ حقیقت مین یہہ مجتہد جہاد
مین کامل اور اسکی بذل جہد سے امور ضروریہ تقلید کا ثمرہ حاصل ہو البتہ اگر مذہب کسی مجتہد کا منتشر ہو
درمیان محققین منصفین صالحین کے اور وہ محققین اسقدر ہون کہ کلام اونکا لغویت اور کذب پر محمول نہو
اور وہ سب قول کرین اسبات کا کہ اس مذہب مین مثلا امور ضروریہ تقلید کے موجود ہین تو یہہ
امر ثابت ہوگا والا فلا اور اجتماع ایسے محققین کا سوا مذاہب ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر پایا
نہین جاتا اور متفطن منصف پر ظاہر ہوگا کہ یہہ کہنا کہ جس کسی نے تقلید غیر ائمہ اربعہ سے منع کیا ہی
تو اسی نظر سے منع کیا ہی کہ کوئی روایت اونکی مذہب کی محفوظ نہین رہی اور اگر کوئی روایت صحیحہ
اون کے مذہب کی ملجاوی تو عمل کرنا اوسپر جائز ہی الخ مجرد تخمین ہی اسواسطے کہ جس وقت خود منع

کر ہوئے جواز لقضاء بغیر احد المذہب کے مثل امام الحرمین اور ابن صلاح وغیرہم من المحققین کے
حلت منع کی عدم ہوتی اور غیبت اجواب وغیرہ بیان کرتے ہین کہ نقضا سے قیاس احتمال
عدم بیان روایات صحیحہ کو علت منع کردانتے تو ہم صرف ہے وکذلک ما یترتب علیہ لیس
کسیکو ایک روایت صحیحہ مذہب سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالی کی مثلا ملجائے تو نہین معلوم کہ
مسئلہ بعینہ یہی ہے اور اوسکا عام مخصوص ہوا ہی یا نہین یا رجحت صاحب مذہب کا اس روایت سی
ہوا ہی یا نہین اگر مدلول آپکا اس تحقیق کا اس روایت مین اور شہرہ اسکا بلکہ اکثر روایات مذہب سفیان
ثوری کا درمیان فحول علما اور محققین اہل دیانت کی ہوا ہو تا جسطرح مذاہب ائمہ اربعہ مین ہوا ہم
متحقق ہے تو یہہ احتمالات اٹھہ جاتے اور روایت مذکورہ قابل عمل ہوتی اور مجرد وجدان اسکے
صحت عمل کیلئی کافی نہین اور یہہ جو بحر العلوم نے فرمایا الا تری ان المتاخرین اخذوا تحلیف
الشہود و اقامتہ لہ مقام التزکیۃ علی مذہب ابن ابی لیلی انتہی معلوم نہین کہ کون سی متاخرین
نے تحلیف شہود کو قائم مقام تزکیہ کے کرکے فتوی دیا ہے کتب مستعملہ مذہب حنفی مین مثل ہدایہ
اور شرح وقایہ اور قدوری اور کنز اور ملتقی اور در مختار اور شامی اور قاضی خان اور عالمگیری
اور درر غرر اور قہستانی اور تاتارخانی وغیرہ کے ہر چند تلاش کیا گیا کہین اثر اسکا نپایا بلکہ اکثر
جگہہ مخالفت اسکی دیکھنے مین آیا قال فی الدر المختار فی کتاب الشہادات لو حلّف الشاہد انّ القاضی
بحلفہ و تعجبْ بالمنسوخ لان الامتناع عن اداء الشہادۃ لانّہ لا یلزمہ انتہی بزازیہ وقال فی
کتاب القضاء امر السلطان انما ینفذ اذا وافق الشرع والا فلا اشباہ من القاعدۃ الخامسۃ
و فوائد شتی فلو امر قضاتہ بتحلیف الشہود وجب علی العلماء ان ینصحوہ ویقولوا لہ لا تکلّف قضاتک
الی امر یلزم منہ سخطک او سخط الخالق تعالی انتہی وہکذا فی اکثر الکتب پس اول تو یہہ کلام
مولانا کا مخالف کتب معتبرہ مشہورہ فقہ حنفی کے ہے دوسری یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت ہم
کہتے ہین کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلے پر فتوی دیا ہی جائز ہے
کہ کوئی روایت ہماری ائمہ حنفیہ سی بھی موافق مذہب ابن ابی لیلے کے پائی گئی ہو تیسری یہہ
کہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلی ہی پر فتوی دیا ہی لیکن یہہ فتوی دینا انکے
مذہب پر بجہت وقوع ضرورت کے ہی اسلئی کہ اس زمانہ مین تزکیہ مین آثار فتنہ اور اشاعۃ

شناعت شهود مهوتی هے اور شاهد مزکی اور معدل بهت کمیاب هی پس اگر شرط تزکیه کو بحال رکها جاوے تو بهی تباغض اور تحاسد کثیر برپا هوا اور بهی باب شهادت مسدود هو جاوی بسبب نپایا جانے شاهد مزکی کے لهذا مذهب ابن ابی لیلی پر فتوی تجویز کیا اور اسکا هم بهی قول کرتے هین که وقت وقوع ضرورت شرعیه معتبره کے فتوی دینا اوپر قول مجتهد آخر کے درست هی کما هو مصرح فی کتب الفقه اور متنازع فیه تو یهه بات تهی که بلا وقوع ضرورت تقلید مختار ایک امام کی چهوڑ کر دوسرے امام کی تقلید درست هی یا نهین اور بهی صریح کلام مولانا بحر العلوم کا اس امر پر دال هے که بالذات صلوح تقلید مین سب مجتهدین یکسان هین اور اسی امر کو براهین سی ثابت کرتے هین جسمین همنی اسقدر بسط و کلام کیا هی اور بجهت عروض عوارض کے تعیین تقلید بعض دون بعض کے مولانا بهی تسلیم کرتے هین پس مقصود همارا بهی یهی هے اور تحقیق مولانا مین اور همارے بیان مین منافات نهین غایت یهه هے که مولانا نے تعیین تقلید بعض کی بهت نقل روایات صحیحه کے کی اور همنی بجهت ضبط ابواب و فصول و تنقیح و تهذیب وغیره کے یا بسبب تحقق اجماع مرکب کی اوپر بطلان ماسوا مذاهب اربعه کے اور جو کلام تحقیق بحر العلوم مین کیا گیا یهی کلام هے تحقیق صاحب مغتنم الحصول مین فاندفع الکلامان وثبت ما ادعیناه بفضل الله سبحانه وعلیه التکلان اور جب دعوی اجماع قرافی مالکی کا ضمن رد کلام بحر العلوم مین باطل هوا پس جواب با صواب مولف تنویر کا پایه ثبوت کو پونهچا اور وهن مفوات مولف معیار کا اوپر اذکیا منصفین کے واضح هوا **قوله** یهه جهوٹ هی مولوی اسمعیل صاحب پر الخ **اقول** نه مولوی اسمعیل پر جهوٹ هے اور نه کسی مسلمان پر بلکه احقاق حق هے اور دفع کرنا هی طعنه اور اعتراض کا ائمه دین سی اور اٹهانا تهمت شرک کا هے اکابر مجتهدین سی اسواسطی که سوا مجتهدین مطلقین کے هزارون اکابر دین اور علمار مجتهدین مذاهب مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد اور طحاوی اور کرخی وغیرهم متبعین مذهب حنفی اور اسیطرح متبعین مذاهب باقیه سب اپنی اپنے مجتهدین کی تقلید کرتے چلے آئی هین اور تقلید جو عرف فقها اور اصولیین مین متبادر اور مشتهر هے وه یهی تقلید غیر مجتهد مطلق کی هے واسطی مجتهد مطلق کے پس اگر یهه تقلید مشتهر جس معنی کر کے یهه سب علمار دین اور فقهار مجتهدین اوسکی مرتکب تهی اور هین

شرک ٹھہرے تو ہزاروں بلکہ لاکھوں ائمہ دین اور صحابہ حضرت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم مشرک
ہو جاوینگے نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور ان ائمہ دین اور جماعت مجتہدین کو مشرک ٹھہرانا اور انکو
مرتد وغیرہ بتلا کے الزام کفر کرنا کام ہے جاہل حنفیہ کا اسیواسطے مؤلف تنویر نے قائل اسکو
اور جاہل کہا ہے اور شاہ ولی اللہ مولوی اسمعیل سے بھی یہہ امر بہت مستبعد ہے کہ ایسی تہمت بیمعنی اور بیجا بات اونپر
بہتان نہیں کہ کرین جز این نیست کہ کسی جاہل حنفیہ نے اونکی طرف نسبت اسکی کی ہے اور بالفرض اگر
انھون نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور کوئی مجتہد مقبول تھے کہ انکا کلام حجت ہو ہرگز نہیں بلکہ ظاہر
ہے کہ یہہ بات جہالت کی ہے اگرچہ قائل اسکا صالح اور عالم ہو پس ابلہ فریبی کرکے بلاغور کلام
مؤلف تنویر کو جھوٹ ٹھہرانا اور حمقا کے معظمین ہو کر اسمعیل کراولی و بلہ مین شفقت مین لاناخود
زمرۂ حمقا مین داخل ہوجانا ہی ومن اللہ سبحانہ العصمة اگر بغور دیکھو تو کلام مؤلف معیار کا
انکے یہہ جھوٹ ہی اوپر تمامی ائمہ دین اور صلحاء مجتہدین مذاہب اربعہ کے اور شرک اور کافر قرار
دینا ہی انکا اب پہلی حال مقدمہ ممہد و مؤلف معیار کا سنو اور غلطی اوسکی معلوم کرو بلکہ اسکے
کلام اصل مسئلہ مین کیا جائیگا یہہ جو مؤلف معیار نے مقدمہ مین کہا ہے کہ معنی تقلید کی اصطلاح
اہل اصول مین یہہ ہین کہ مان لینا اور عمل کرلینا ساتھہ قول بلا دلیل اوس شخص کے جسکا قول حجت
شرعی نہین انتہی باآنکہ اسمین لفظ بلا دلیل کو صفت قول کی ڈالا ہے یعنی مان لینا قول کا ایسا
قول جو بلا دلیل ہے اور وہ قول اوس شخص کا ہے کہ اسکا قول حجت شرعیہ نہین ہے اور یہہ امر کلام
منقول جمعہ فرید اور منتہی الحصول سے مفہوم نہین ہوتا بلکہ بلا دلیل متعلق ہے عمل کا یعنی عمل کرنا
بغیر تعیین سبب وجوب عمل کے اور اقامت برہان کے ساتھہ قول اوس شخص کے جسکا قول احدی الحجج
الشرعیہ نہین ہی و عبارتہ ہکذا الحقیقة التقلید العمل بقول من لیس قولہ احدی الحجج الاربعة الشرعیة
بلا حجة منہا انتہی اور یہی امر ظاہر ہے کلام صاحب مسلم اور بدیع الاصول وغیرہم سے بھی کہ بلا دلیل
قید عمل کے ہی نہ صفت قول کے قائل کو مفید نہین ہے اسلئے کہ خود کلام منقول اوسکی سے یہہ بات ثابت
ہے کہ مشتہر اور معروف درمیان اکثر اہل اصول کے یہہ ہی کہ عامی مقلد ہی مجتہد کا پس اتباع عامی
کا واسطے مجتہد کے تقلید قرار پایا اور بنا کلام کی اوپر مصطلح اور قاعدہ معروف کے چاہیئے نہ یہہ کہ معنی
غیر معروف مراد لیکر مخاطبین عوام کو خبط اور شکوک مین ڈالین قال العلامة البہاری فی مسلم الثبوت

التقلید والعمل بقولِ الغیر من غیر حجۃٍ کاخذ العامی والمجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی علیہ السلام
او الی الاجماع لیس منہ وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول لایجاب النص ذلک علیہما
لکن العرف علی ان العامی مقلد للمجتہد قال الامام وعلیہ معظم الاصولیین انتہی وہکذا فی بدیع الاصول
وغیرہ یہانتک حال مقدمہ ممہدہ کا بیان ہوچکا اور غلطی اوسکی کہدی گئی تا امر متفرع اوپر اوسکی
باطل ہوجاوے دیکھی تفصیلہ فی المقصود اب یہہ جو مؤلف نے کہا کہ تقلید مجتہدونکی عالم بالحدیث وبالقران
کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قران مجید سے یا حدیث سے اُس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے انتہی کلام ہے
بیحاصل اور موجب ہی کمال افساد کا دین مین اسواسطے کہ ہم پوچھتے ہین کہ عالم بالحدیث اور بالقران
سے کیا مراد ہی اگر مجتہد مراد ہے خواہ مبحث خاص اور مسئلہ معینہ مین ہو یا جمیع مسائل مین تو
سچ ہی کہ مجتہد مطلق کو جو جمیع مسائل مین مجتہد ہے تقلید اور کسیکی نچاہیے اور مجتہد فی بعض المسائل
کو بعض کے نزدیک جمیع مسائل مین تقلید ضروری ہی اسلئے کہ اجتہاد فی بعض المسائل ان بعض
کے نزدیک معتبر نہین ہے اور بعض کے نزدیک سوا اُن مسائل کے جنمین یہہ شخص مجتہد ہی اور سب
مسائل اجتہادیہ مین تقلید واجب ہی اور مرجح عندالمحققین یہی قول اخیر ہے قال السید السمہودی
فی العقد الفرید التقلید قبول قول الغیر بان یعتقد من غیر معرفۃ دلیلہ فاما مع معرفۃ دلیلہ فلا یکون
الا للمجتہد لتوقف معرفۃ الدلیل علی معرفۃ سلامتہ عن المعارض بناءً علی وجوب البحث عن المعارض
ومعرفۃ السلامۃ عنہ متوقفۃ علی استقراء الادلۃ کلہا ولا یقدر علی ذلک الا المجتہد ومن لم
یوجب البحث عن المعارض واکتفی بمجرد معرفۃ الدلیل کمن اجاز التمسک بالعام قبل البحث عن المخصص
فلم یکتف بمعرفتہ من غیر مجتہد اولا ویکون بمعرفۃ غیرہ فی الادلۃ الظنیۃ ویجب التقلید علی من
لم یبلغ رتبۃ الاجتہاد المطلق عامیا محضا او غیرہ ولو بلغ رتبۃ الاجتہاد فی بعض مسائل الفقہ
او بعض ابوابہ کالفرائض فی ما لا یقدر علی الاجتہاد فیہ بناءً علی القول بتجزی الاجتہاد وہو الراجح
وقلد مطلقا بناءً علی المرجوح وہو انہ لا یتجزی انتہی لیکن قائلین وجوب تقلید مجتہدین پر خواہ
مجتہد مطلق ہون یا مجتہد فی بعض المسائل مسائل مقدورۃ الاجتہاد مین حکم وجوب تقلید نہین
کرتے ہین پس یہہ کلام اونکو مضر نہوا اور اگر مراد عالم بالحدیث اور بالقران سے یہہ ہے کہ
ترجمہ وغیرہ حدیث وقرآن کا اساتذہ سے سنکر اور کتب دیکھکر جان لیتا ہے اور رتبہ اجتہاد

کہ تقلید مجتہدون کی عالم بالحدیث وبالقران کو وقت جاننے ایک مسئلہ کی قرآن مجید سے یا حدیث سے اس مسئلہ معلومہ مین نچاہیے جبکہ عالم بالحدیث وبالقران کو معلوم ہو

کر جمیع واقعات اجتہادیہ مین یا بعض مین نہین پہونچا تو اوسپر تقلید مجتہد کے واجب ہی اور
بیہہ کلام یا اوسکہ عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلہ معلومہ مین تقلید مجتہد کے نچاہیے کہ نفلنا
من السید السمہودی آنفا وقال فی مسلم الثبوت غیر المجتہد المطلق ولو عالما یلزمہ التقلید فیما
لا یقدر علیہ من الاجتہادیات علی التجزی ومطلقا علی نفیہ وکذا فی شرحہ لبحر العلوم وقال
فی بدیع الاصول والمستفتی ان کان مجتہدا فقد سبق او عامیا او محصلا لعلم معتبر فوظیفتہ الاتباع
علی المختار انتہی وقال العلی القاری فی رسالۃ المسماۃ فی جواز الاقتداء بالمخالف مذہبا قالوا
الواجب علی المقلد المطلق اتباع مجتہد فی جمیع المسائل فلا یجوز لہ ان یعمل فی واقعۃ الا بتقلید
مجتہد ای مجتہد کان واما اذا کان فی البعض اختلف انتہی اور یہہ کہنا کہ آیہ فاسئلوا اہل
الذکر ان کنتم لا تعلمون اسبا تکو چاہتی ہی کہ سوال اور تقلید وقت لاعلمی کے واجب ہے
اور عالم بالحدیث والقرآن نے علم نہین ہے کہ تقلید کرے ساقط ہی اوسلئے کہ احکام اجتہادیہ
کو سوا مجتہد کے مقلدین مین سے کوئی نہین جانتا اور کچہہ ترجمہ وغیرہ قرآن شریف اور حدیث
کا اگر حاصل کیا تو کچہہ جاننا نزدیک اہل شرع کے ایسا معتبر نہین ہے کہ اوسپر علم وقائع
اجتہادیہ کا بطور استنباط متفرع ہو کما ظہر من کلام السید السمہودی والعلامۃ البہاری وصاحب
البدیع وغیرہم اور معنی آیہ کریمہ ولئن اتبعت اہواءہم بعد الذی جاءک من العلم ما لک من
اللہ من ولی ولا نصیر کے یہہ ہین کہ جس وقت تجکو دین حق معلوم ہوگیا اور بعد اوسکی دین حق
چھوڑکر اہوا اور بدع یہود ونصاری کا اتباع کریگا تو موجب ناراضی حضرت حق سبحانہ کا ہوگا
اور اللہ تعالی اوسکو تمہین نصرت اور معاونت نفرمائیگا قال الزمخشری فی الکشاف ولئن
اتبعت اہواءہم ای اقوالہم التی ہی اہواء وبدع بعد الذی جاءک من العلم ای من الدین
المعلوم صحتہ بالبراہین الصحیحۃ انتہی وقال فی البیضاوی ولئن اتبعت اہواءہم ای مشتہیاتہم
وآراءہم الباطلۃ المنسوخۃ بعد ما جاءک من العلم ای من الدیانۃ لوضوح البراہین وسطوع الدلائل
انتہی اب غور چاہیے کہ اس آیہ سے یہہ کب معلوم ہوتا ہی کہ عالم بالحدیث والقرآن جو مجتہد نہین
ہی اور علم اوسکا شرع الہی مین ایسا معتبر کہ عمل اوسپر کیا جاوی نہین اوسکو تقلید کسی مجتہد
کی نچاہیے البتہ یہہ امر اگر نسبت مجتہدین کے کہا جاوی تو ممکن ہی کہ علم اونکا شرع مین قابل

قبول اور لائق عمل ہی اور دوسری یہہ کہ اجتہاد مجتہدین کا بدعت اور ہوا نہین ہے کہ تقلید کرنا
عالم بالحدیث کی واسطی مجتہدین کے اتباع ہوا اور بحکم آیہ کریمہ ممنوع ہو افسوس کے بات ہی وہ
نصوص جو شناعت بدع اور اہوائی یہود اور نصاری پر دال ہوں وہ محمول کیجا دین حق مجتہدین
ہین اور نہی صریح جو وارد ہی اتباع بدع اور اہوا یہود و نصاری سی وہ مصروف کیجاوی طرف
تقلید مجتہدین کے واسطی ترجمہ جاننی والوں قرآن و حدیث کی اور اسپر کوئی برہان بہی قایم نہو جب
مرتبۂ فہم علما کا یہہ ٹھہرا تو عوام الناس معتقدین انکی کیا کچہہ کہین گے اور آیہ کریمہ فَبَشِّرْ عِبَادِی
الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنَهُ الخ جو دال ہے اوپر مدح مجتہدین کے اور ناقدین ممیزین
احکام کے اس سی یہہ بات کیونکر سمجہی گئی کہ مجرد ترجمہ جاننے حدیث و قران کے حاجت تقلید نہین
رہتی قال العلامة الزمخشری فی الکشاف الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ اَحْسَنَهُ الذین اجتنبوا وانابوا
لا غیرهم وانما اراد بهم ان یکونوا مع الاجتناب والانابة علی هذه الصفة فوضع المظهر موضع الضمیر
واراد ان یکونوا نقادا فی الدین یمیزون بین الحسن والاحسن والفاضل والافضل فاذا اعترضهم
امران واجب وندب اختاروا الواجب وکذلک المباح والمندوب حرصا علی ما هو اقرب عند الله
واکثر ثوابا ویدخل تحته المذاهب واختیار اثبتها علی السبک واقواها عند السبر وابینها دلیلا وامارة
وان لا تکون فی مذهبک کما قال القائل ولا تکن مثل عیر قید فانقادا یرید المقلد انتہی یعنی وہ لوگ
جو سنتی ہین قول کو پس اتباع کرتے ہین اچہی اور عمدہ کا یہہ وہی لوگ ہین جنہوں نے اجتناب کیا
ہی معاصی الہی سی اور رجوع کیا ہی طرف اللہ تعالی کی اور غیر انکے نہین ہین اور مقصود اس
سے یہہ ہے کہ باوصف اجتناب عن المعاصی اور انابت کے یہہ شان ہو کہ دین مین انکو مرتبہ
تنقید اور تمیز ہو اور اچہی بات کو بہت اچہی سی امتیاز دیسکین جیسی مثلا دو حکم انکو پیش آوی
ایک واجب اور دوسرا مندوب تو واجب کو اختیار کرین اور یہہ بات پہچانتے ہوں کہ واجب
مین مندوب سی زیادہ اجر ہی اور اسیطرح حال ہے واجب اور مباح کا اور اسمین مذاہب داخل
ہین یعنی یہہ حکم عام ہے واسطی مجتہدین کے اور مقلدین کے اسلیٔی کہ تمیز احکام موافق اپنے
اپنے مرتبہ کے اور فرق کرنا درمیان فاضل اور افضل کے ہر ایک کو انہین سی ممکن ہے پس
اس آیہ سی کوئی یہہ نہ سمجہی کہ اسمین اتباع مذاہب کی ممانعت ہی بلکہ یہہ چاہیی کہ جو کوئی

وقال الله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب [illegible]

مذہب اختیار کرے تو ثابت ہے کہ اور دین متین سے اور انہیں مذاہب کا اور دین و دنیا کے ذکر حدیث

مذہب کو مسلوب جیسا کہ وہ کہے اور نابینا بلکہ کسی کی تقلید کرے انتہی خلاصہ ترجمہ مع بعض تغییر

اسکا بخوبی کہ جو کہ عالم بالحدیث والقرآن کو ممانعت تقلید سے کہاں تھا البتہ جو لوگ کہ برے

اور بھلے اور جنت اچھے میں تمیز نہیں کرتے اور اندھوں کی طرح کسیکا اتباع کرتے ہیں وہ

اس بشارت میں داخل نہیں ہیں اور یہہ مرتبہ انکو حاصل نہیں اور ممانعت تقلید سے واسطی عالم

بالحدیث والقرآن کے آمین کیا بحث بلکہ یہہ آیت موکدہ ہے تقلید کی کہ بشرط تمیز اور فہم احسن افضل کے

خواہ عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم یا مجتہد ہو فی بعض الاحکام یا مقلد صرف جیسی کہ روایت

کرتی ہے اور یہ بشارت کی واسطی مجتہدین کے علاوہ دیکھہ کہ بجہت کسی خصوصیت کے ایک فرقہ خاص کو

بشارت دینا مستلزم وعید کی واسطی فرقہ آخری کے نہیں ہوتی مثلاً کسیکو باعث سخاوت کی بشارت

ہو سخاوت کی تو اس سے یہہ لازم نہیں کہ شجاعت والونکو وعید ہو مواخذہ کا پس آیہ کریمہ میں بشارت

ہے واسطی مقلدین احکام اور مخیرین افضل فالافضل اور عاملین اوپر احسن کا لکھنے نہ یہہ کہ سوا انکی اور فرقوں

کے لئی وعید ہی اور اعمال انکے مردود اور منہی عنہا ہیں نہایت یہہ ہی کہ اور فرقہ والے اس بشارت

سے محروم ہیں اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ اور امام مالک اور

امام شافعی نے کسیکو تقلید اپنی مباح نہیں کی بلکہ ممانعت تقلید سے کی ہی انتہی بہتان واضح ہے

اور برتقدیر تسلیم مولف معیار کے اسلئی کہ یہہ ممانعت تقلید سے مخالف ہی نص قاطع فَاسْئَلُوا اَهْلَ

الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے جسکو مولف خود باب وجوب تقلید میں وقت لاعلمی کے برہان

گردان چکا ہے پس اس قول سے منع کرنا لاحقین تقلید کا تقلید مجتہدین سے مخالفت کرنا ہے ساتھ

نص صریح قرآن کے اور موافق بیان مولف معیار ہی کے داخل ہوتا ہے بیچ زمرہ متبعین اہواء کے

بعد وضوح حق خالص کے کما قال اللہ سبحانہ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ

مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ اور ثانیا یہہ کہ تقلید بحسب حقیقت عبارت ہی عمل کرنے سے اوپر قول

کسیکے ایسا عمل کہ بغیر حجت شرع اور حکم الٰہی کے ہو اور تقلید مقلدین مجتہدین کی اس قسم سے

نہیں ہے اسلئی کہ یہہ تو بامر شرع و حکم الٰہی ہی اور آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر الخ اسکی وجوب پر

دال ہی بلکہ عرف اکثر اہل اصول میں اسکو بھی تقلید کہتے ہیں پس ممکن ہی کہ منع منقول ائمہ ثلثہ

١٠٣٠

سے محمول ہو اور تقلید حقیقی کے نہ تقلید عرفی کے جسمین بحث واقع ہے تو یہہ منع ائمہ ثلثہ کی
متنازع فیہ مین مؤلف معیار کو نافع نہوئی ثالثاً یہہ کہ بر تقدیر تسلیم صحت نقل ہم کہتے ہین کہ
منع منقول تقلید سے محمول ہے اوپر مجتہد کے کما قال السید السمہودی الشافعی ناقلاً عن
الصید لانی وکاد ابن حزم یدعی الاجماع علی النہی عن التقلید مطلقاً و حکی ذلک عن کلام
الشافعی و مالک و غیرہما قال ولم یزل الشافعی فی جمیع کتبہ ینہی عن تقلیدہ و تقلید غیرہ ہکذا
رواہ المزنی عنہ و قال الصید لانی انما نہی الشافعی عن التقلید لمن بلغ رتبۃ الاجتہاد فاما من
قصر عنہا فلیس لہ الا التقلید انتہی اور اسیطرح کلام منقول یواقیت والجواہر کا وارد ہی حق مجتہد
مین اسلئی کہ اوسمین امام احمد سی نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے لا تقلدونی و خذ الاحکام من حیث
اخذوا من الکتاب والسنۃ یعنے میرے تقلید نکرو اور نہ کسی امام کی بلکہ لی احکام
کو کتاب و سنت سی جیسی کہ مجتہدین نے لئے ہین اب دیکہو کہ یہہ امر ہوگا حق مین اوس شخص کے
جو لائق اخذ احکام کے کتاب و سنت سی ہوگا اور جسکو لیاقت اخذ احکام کی کتاب و سنت سی
نہوے یعنے وہ شخص مجتہد نہو اوسکو یہہ امر نہین ہو سکتا ورنہ تکلیف بالمحال اور مخالف نص صریح
لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کے ہوگی پس ایسا شخص اگر تقلید مجتہدین احکام کو نہ سیکہیگا
تو کیا کریگا اور دین اپنا کسطرح درست کریگا اور یہہ قول صاحب مسلم کا العدول عن الدلیل
الی التقلید خلاف المعمول کیف وفیہ ریب و قد امرنا بترکہ فی الحدیث المنقول انتہی بھی ایسکی
حق مین ہے جسکو دلیل حکم کی بلاریب واضح ہو جاوی اور وہ نہین ہے مگر مجتہد غایت الامر یہہ
ہے کہ بر تقدیر تجزی اجتہاد کے مجتہد فی بعض الاحکام ہوگا لیکن مقلد من حیث المقلد کو
دلیل بلاریب نہین کہلتی ورنہ مقلد نرہیگا چنانچہ عبارت صریحہ مسلم کے جو پہلے مضمون اس
جملہ منقولہ کے وارد ہے اسپر دلالت واضحہ رکہتی ہے کما قال اختلف فی تجزی الاجتہاد و
یتفرع علیہ اجتہاد الفرضی فی الفرائض فقط فالاکثر نعم و منہم الغزالی وابن الہمام و
ہو الاشبہ و قیل لا و توقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم عن دلیل الی التقلید خلاف
المعقول الخ اور یہہ قول مجد الدین فیروزآبادی کا در باب عبادات اعتماد کلی بر آن کنند یعنی
برانچہ از حدیث ثابت شدہ است و از خلاف زید و عمرو نیندیشند انتہی حاصل اسکا یہہ ہی کہ

جو حکم حدیث صحیح سی ثابت ہوا وسپر اعتماد چاہیئے درباب عبادات اور عوام الناس کی مخالفت
کے کچھ پروا نہیں اسکے مقلدین کب انکار کرتے ہین اور تقلید کرنے اور نکرنے سے اس کلام
مین کیا بحث ہے ثبوت حکم حدیث سی عام ہے اس سی کہ بفہم و اجتہاد اپنی ہو جیسی کہ مجتہدین
کو مسائل اجتہادیہ مین یا باجتہاد و بیان مجتہدین کے جیسے واسطے مقلدین کے اور ظاہر ہے
کلام منقول سابق سی کہ جب مسائل اجتہادیہ مین استنباط اور فہم دلیل مقلد کا قابل اعتبار نہوا
تو پہر سمجہنا اوسکا احکام کو حدیث سی بغیر تقلید کسی مجتہد کے کیونکر ہوگا پس اس کلام فیروزآبادی
سے نفے جواز تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین ہرگز مفہوم نہوئی اور کہنا کلام قاضی عضد کا المستفتی
فیہ ہو المسائل الاجتہادیۃ الخ صحیح ہے اور مثل کلام سابق کے مانع وجوب تقلید نہین اسلئے کہ
قائلین وجوب تقلید یہہ کب کہتی ہین کہ جمیع مسائل اصول و فروع مین تقلید سب پر واجب ہی بلکہ یہہ
کہتے ہین کہ مسائل اجتہادیہ مین غیر مجتہد پر تقلید مجتہد واجب ہی اور مسائل اجتہادیہ وہ مسائل
فروع ہین جو دین مین بالضرورت ثابت نہین قال فی بدیع الاصول و ما فیہ الاستفتاء المسائل
الاجتہادیۃ انتہی قال فی شرحہ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا و تکتفی فیہ الظن و ان
المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا التقلید و الاستناد
علی ما سیاتی وکذا فی ما یعلم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی پس کلام قاضی عضد سی ممانعت
تقلید کی مسائل تقلیدیہ مین نہین سمجہی جاتی جو قائل وجوب تقلید پر حجت ہو منصفین اذکیا کو غور
چاہیئے کہ مؤلف معیار کو باین فہم و دانش دعوی اجتہاد ہے اور نفے وجوب تقلید پر مسائل
اجتہادیہ مین واسطے غیر مجتہدین کے ان ادلہ پر جو مدعا اوسکی سی مساس نہین رکہتین اعتماد ہی
اور جواب کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا بیچ بیان ایۃ ولکن اتبعت اہواءہم الخ
ہم پہلے ہم لکہ چکے اور پہر کہتے ہین کہ وضوح دلائل اور سطوع براہین علی وجہ الکمال جسکا دین
الٰہی مین اعتبار ہو سوا مجتہدین کے اور کو نہین ہوتا پس مجتہد کو تقلید اور کی نچاہیئے بنا برمذہب
مختار کے اور غیر مجتہد پر تقلید مجتہد کی واجبات حتمیہ سی ہے کما مر مفصلاً اور کہنا کلام منسوب
طرف مولوی اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ کے پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یافتہ اتباع ہیچ مجتہد
دران نکند بہی خاص ہے بیچ حق مجتہد کے اگرچہ فی بعض المسائل ہوا اور حمل اسکا علی الاطلاق صحیح

نہین کما ظہر من الروایات المقبولۃ المنقولۃ سابقاً علاوہ یہہ کہ اس کلام مین فقط حدیث صحیح غیر منسوخ کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ قول مجتہد اوسکی مقابل مین قابل قبول نہین مانا اور یہہ امر علے الاطلاق صحیح نہین بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے سوا غیر معارض اور غیر مرجوح ہونا اور سوا اسکی اور شرائط بھی واسطے صحت عمل کے اور ترجیح کے اوپر قول مجتہد کی ضروری ہین پس فقط حصر کرنا بیچ دو کے صحیح نہین چنانچہ علامہ ابن حجر بیان حدیث مقبول مین کہ حدیث صحیح غیر منسوخ بھی منجملہ اوسکی ہی فرماتے ہین ثم المقبول ینقسم الی معمول بہ وغیر معمول بہ لانہ ان سلم من المعارضۃ فہو المحکم وان عورض بمثلہ فان امکن الجمع بینہما فہو النوع المسمی بمختلف الحدیث والا فان عرف التاریخ اولا فان عرف فہو الناسخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یکون ترجیح احدہما بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او الاسناد اولا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا ترجیح انتہی مختصراً من شرح نخبۃ الفکر پس باطل ہوا یہہ قول مؤلف معیار کا علی الاطلاق کہ عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے تقلید کسی مجتہد کی بیجا ہے اگرچہ قول مجتہد کا موافق اس حدیث کے ہو انتہی البتہ یہہ بات حق مجتہد مین علے الاطلاق اور حق غیر مجتہد مین بیچ احکام غیر اجتہادیہ کے صحیح ہی نہ مطلقاً حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ عقد الجید مین قول ابن حزم کو جو تقلید ائمہ مجتہدین سے منع کرتا ہے اوپر حال مجتہد کے اگرچہ بعض مسائل مین ہو اور اوپر حال اس شخص کے جسپر کوئی حکم شرعی بالظہور بین کہل چکا ہی محمول فرماتے ہین اور موافق تحقیق محققین کے جسکا بیان پہلے ہو چکا یہہ ہے کہ ظہور بین حکم شرعی کا واسطے غیر مجتہد کے احکام فرعیہ مین جب ہوگا کہ وہ حکم بضرورت دین ثابت ہو کما مر من شرح بدیع الاصول وغیرہ اور عبارت عقد الجید یہہ ہی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا برہان لقولہ تعالے اتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ مِنْ رَبِّکُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُوْنِہٖ اَوْلِیَاءَ وقولہ تعالے وَاِذَا قِیْلَ لَہُمُ اتَّبِعُوا مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَیْنَا عَلَیْہِ اٰبَاءَنَا وقال مادحا لمن لم یقلد فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ ہَدٰہُمُ اللّٰہُ وَاُولٰئِکَ ہُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ وقال تعالے فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ فلم یبح اللہ تعالی الرد عند التنازع الی احد دون القرآن والسنۃ وحرم بذلک الرد عند التنازع الی قول قائل لانہ غیر القرآن

والسنة وقد صح اجماع الصحابة كلهم اولهم عن آخرهم واجماع التابعين اولهم عن آخرهم
واجماع تبع التابعين اولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من ان يقصد احد الى قول
انسان منهم او ممن قبلهم فياخذه كله فليعلم من اخذ بجميع اقوال ابي حنيفة او جميع اقوال الشافعي او جميع
اقوال مالك وجميع اقوال احمد ولا يترك قول من اتبع منهم او من غيرهم الى قول غيره ولم يعتمد
على ما جاء في القرآن والسنة غير صارف ذلك الى قول انسان بعينه انه قد خالف اجماع
الامة كلها اولها عن آخرها بيقين لا اشكال فيه وانه لا يجد لنفسه سلفا ولا اماما في جميع الاعصار
المحمودة الثلاثة فقد اتبع غير سبيل المؤمنين نعوذ بالله من هذه المنزلة وايضا فان
هؤلاء الفقهاء كلهم قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم فقد خالفهم من قلدهم وايضا فما الذي
جعل رجلا من هؤلاء او من غيرهم اولى ان يقلد من عمر بن الخطاب او علي بن ابي طالب او ابن
مسعود وابن عمر وابن عباس او عائشة ام المؤمنين رضي الله تعالى عنهم فلو ساغ التقليد لكان كل
واحد من هؤلاء احق بان يتبع من غيره انتهى انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد ولو في مسئلة واحدة
وفيمن ظهر عليه ظهورا بينا ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بكذا ونهى عن كذا وانه ليس بمنسوخ
انتهى لیکن جو لوگ کمال نا فہمی و تعصب سے درپے تخریب دین اور طعن و تشنیع ائمہ مجتہدین اور
مومنین صالحین ہیں تفرقہ درمیان مجتہد اور مقلد کے اور مسائل اجتہادیہ اور غیر اجتہادیہ کی نہیں
کرتے اور فقط چند حدیثوں کا ترجمہ سیکھ کر تقلید کا مطلقاً انکار اور اپنی مزعومات فاسدہ پر
اصرار کرتے ہیں اور اس قول مقلدین پر کہ ہم لوگ اگرچہ کچھ تراجم احادیث کے اور آیات کے
سمجھتے ہیں لیکن استخراج احکام ایسی نہیں کر سکتے اور ظن ہمارا کہ ہم مجتہد نہیں ہیں شرع میں
قابل قبول و عمل نہیں ہے بہت سے طعنہ کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ مثل ہماری ہر ترجمہ شناس
الفاظ حدیث و آیات کا مدعی اجتہاد ہو جاوے اور تقلید ائمہ مجتہدین کو چھوڑ کر موافق مزعوم اپنے
کے جو چاہے کرے اور کہتے ہیں کہ قرآن اور حدیث ایسی مشکل نہیں ہیں کہ سوا مجتہد مطلق
کے کسی کی سمجھ میں نہ آویں بلکہ اسقدر آسان ہیں کہ جب کو لغت عرب کی معرفت ہو جاوے علاوہ
بخوبی بشرط قصد سمجھنے کے معنی سے قرآن اور حدیث کی واقف ہو جاتا ہے انتہی مجملاً مسلمانو
منصفو غور کرو کہ سمجھنا قرآن و حدیث کا مطلقاً مقلدین نے کب مجتہد مطلق کے ساتھ خاص کیا ہے

تفسیر مجھنا صحیح قرآن اور حدیث سے واقف ہونا صرف زبانی الفاظ سے القرآن ...

اور کلام مقلدین سی جو سابقاً مذکور ہو چکا یہہ کہان لازم آتا ہے یہہ الزام مالایلزم اور توجیہ
الکلام بمالایرضی قائلہ بہ شان اہل عقل سے بہت بعید ہے ہان یہہ مقولہ مقلدین کا ہی کہ ایسا
سمجہنا قرآن وحدیث کا جسپر استنباط احکام اجتہادیہ کا مرتب ہو جمیع احکام اجتہادیہ مین خاص ہے
ساتہہ مجتہد مطلق کے اور بعض احکام اجتہادیہ مین خاص ہے ساتہہ مجتہد فی تلک البعض کے اور
ہم فرقہ مقلدین نہ مجتہد مطلق ہین نہ مجتہد فی البعض پس تقلید واجب مجتہدین کی چہوڑکر کسطرح
قرآن وحدیث پر نہیچ احکام اجتہادیہ کے کہ وہ بغیر استنباط مجتہدین کے معلوم نہین
ہو سکتی عمل کرین اور اگر یہہ بات سچ ہوتی کہ فقط ہر عارف لغت عرب قرآن وحدیث کو مثل
مجتہدین کے سمجہہ لیتا تو ہر عرب اور ہر بدوی اور ہر صحابی اور ہر عالم عربی شناس مجتہد مطلق
ہو جاتا اور کسیکو ان مذکورین مین سی حاجت تقلید مجتہدین نہوتی بلکہ تقلید اور استفتا ان سب پر
حرام ہوتا اور اس امر کا بطلان سب اہل اسلام عقل پر ظاہر و باہر ہے اور عجب بات ہی کہ ہر
شخص کو علماسی مجتہد بناتے ہین اور اگر وہ یہہ کہی کہ مین مجتہد نہین ہون اور فہم میری برابر
ائمہ مجتہدین کے استنباط مسائل مین نہین پہنچ سکتی تو کہتے ہین تو وعید مین وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا
الْفَاسِقُونَ کے داخل ہے اگر دعوی اجتہاد نہین کرتا تو قطعی کافر ہو جائیگا ذرا محل غور ہی
ایسی ضلالت اور نافہمی کا کیا ٹہکانا ہے اور اس دعوی پر کہ جس کسیکو لغت عرب سے شناسائی
ہو وہ بشرط قصد سمجہنی کے معنی قرآن وحدیث سی ایسا واقف ہو جاتا ہی کہ تقلید مجتہدین کی حاجت
نہین رہتی آیہ کریمہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ الخ اور آیہ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا الخ کو برہان
گردانتی ہین تو سنو کہ معنی آیہ اول کے یہہ ہین کہ ہمنی آسان کیا قرآن کو واسطی یادگاری اور
نصیحت پکڑنے کے اس جہت سی کہ اسمین بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہین قال النیشاپوری
فی تفسیرہ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ سہلناہ للاذکار والاتعاظ بسبب المواعظ الشافیۃ والبیانات
الوافیۃ وقیل للحفظ انتہی وہکذا فی الکشاف والبیضاوی والمدارک وغیرہ پس اول تو یہہ ہی
کہ نصیحت پکڑنا جو فقط ادراک ترجمہ الفاظ سی حاصل ہوتا ہی معرفت زبان عربی سی متحقق ہو جائیگا
اور اس اتعاظ کے لئی فہم کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے ضروری نہین ہی پس تسہیل قرآن کے
واسطی اتعاظ و اذکار کے مستلزم تسہیل کو بطور استخراج و استنباط احکام کے نہوی ثانیا یہہ کہ

معنے آسان کرنے قرآن کے یہ معنی ہیں کہ ہر قسم کی معنی بنسبت ہر شخص کے آسان کر دی گئی !
بلکہ قسم کے معنی ہر شخص سمجھ لیتا ہے بغیر شرائط کے بلکہ نفس ترجمہ جاننا کہ جس پر مبنی ہے
اتعاظ ہیں مشروط ہیں ساتھ معرفت لسان عرب اور اسالیب کلام کے اور استخراج احکام
استنباط مسائل و اسرار و نکات مخصوص ہیں ساتھ مجتہدین اور اولیاء کرام اور علماء عظام
عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعربوا القرآن واتبعوا غرائبه وغرائبه
فرائضه وحدوده رواه فی المشکوۃ من شعب الایمان للبیہقی قال فی اللمعات اعربوا القرآن ای
بینوا معانیه واظہروه والاعراب الابانة والافصاح وهذا یشترک فیه جمیع من یعرف لسان
العرب ثم ذکر ما یختص باهل الشریعة من المسلمین بقوله واتبعوا غرائبه وفسر الغرائب بالفرائض من
الاحکام والحدود والشاملة لها ولغیرها حتی السنن والآداب وسماها غرائب لاختصاصها باهل الدین
او لان الایمان غریب فاحکامه تکون غرائب وقال الطیبی یجوز ان یراد بالفرائض فرائض
المواریث وبالحدود حدود الاحکام او یراد بالفرائض ما یجب علی المکلف اتباعه وبالحدود ما
یطلع به علی الاسرار والرموز انتہی وعن ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنه قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیه وسلم انزل القرآن علی سبعة احرف لکل آیة منها ظهر وبطن ولکل حد مطلع
رواه فی المشکوۃ عن شرح السنة قال العلی القاری فی المرقاۃ فالظہر ما تبینه النقل والبطن
ما یستکشفه التاویل والحد هو المقام الذی یقتضی اعتبار کل من الظہر والبطن فیه فلا یجد عنه
والمطلع المکان الذی یشرف منه علی توقیفه وخواص کل مقام حده ولیس للحد والمطلع غایة
لان غایتهما طریق العارفین بالسیر وما یکون سرا بین اللہ وبین انبیائه واولیائه کذا حققه الطیبی
وقیل الظہر تلاوته وما عرف معناه والبطن ما خفی تفسیره واشکل فحواه وقیل الظہر اللفظ والبطن
المعنی قال بعض العلماء وعن علی وان شئت ان اوقر سبعین بعیرا من تفسیر ام القرآن لفعلت
ولہذا قال التفتازانی واما ما یذهب الیه بعض المحققین من ان النصوص علی ظواهرها ومع ذلک
فیها اشارات الی دقائق ینکشف لارباب السلوک یمکن التطبیق بینها وبین الظواهر المرادة
فهو من کمال الایمان ومحض العرفان انتہی وقال محی السنة فی معالم التنزیل قیل الظہر
لفظ القرآن والبطن تاویله والمطلع الفهم وقد یفتح اللہ علی المتدبرین والمتفکرین التاویل

والسماء فی مالا یفتحہ علی غیرہ وفوق کل ذی علم علیم انتہی مختصراً بقدر الحاجۃ آب مضمون اس کلام محققین
مین غور کرو اور دیکھو کہ آیہ کریمہ ولقد یسرنا القرآن الخ سی یہہ بات سمجہا کہ ہر عارف لسان عرب کو فہم
کرنا قرآن کا مثل مجتہدین کے آسان ہی اور احکام شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو ہر عارف لسان عرب بے
تقلید مجتہدین کی قرآن شریف سی جان لیتا ہے کیسا دعوی بیجا اور کلام بے معنی ہی ہان اتنی
بات صحیح ہے کہ بعض احکام منصوصہ جو دین مین بالضرورت ثابت ہین اور کسیطرح اجتہاد کو انمین
مداخلت نہین ہے وہ احکام قابل تقلید نہین اور دوسری آیہ کریمہ ہو الذی بعث فی الامیین
رسولا منہم الخ مدعای قایل سے کچہہ ربط نہین رکہتی اسواسطی کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ حضرت
حق سبحانہ وہ ذات مطہر ہے جسنے مبعوث کیا بیچ نہ پڑہون کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو اونہین کی قوم مین سے کہ تلاوت کرتے ہین وہ رسول اوپر اونکی آیتین اللہ تعالی کی اور پاک
کرتی ہین اور سکہاتی ہین اونکو علم اور حکمت انتہی بہلا محل غور ہے کہ اس کلام سی یہہ کہان
لازم آیا کہ زبان عرب کا جاننے والا فقط بغیر تفہیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یا بغیر بیان
صحابہ یا مجتہدین کے قرآن وحدیث سی احکام شرعیہ بے تقلید کسی مجتہد کے سمجہہ لیتا ہی اور
اسیطرح حال ہے آیہ کریمہ ولقد انزلنا الیک آیات بینات الخ اسلیے کہ معنی اوسکی یہہ ہین کہ تحقیق
اوتارین ہمنی تمہاری طرف آیات بینات یعنی ایسی کہلی ہوئین جنکی اثبات آیتیت مین بہت سے
مقدمات مشکلہ براہینیہ کیطرف حاجت نہین کما قال النیشاپوری فی تفسیرہ ومعنی کون الآیۃ بینۃ
ان المعلوم ینقسم الی ما یکون طریق تحصیل الدلیل الدال علیہ اکثر مقدمات فیکون الوصول
الیہ اصعب والی ما یکون اقل مقدمات فیکون الوصول الیہ اقرب وہذا ہو الآیۃ البینۃ انتہی
اس آیہ سی اور اس ظاہر ہوئی سے سمجہنا حکم کا ہر عارف زبان عرب کو کہان جانا گیا پس جو
شخص اپنی جان کو اہل علم سی کہی اور فقط کچہہ الفاظ عربیہ اور بعضی تراجم احادیث وآیات قرآنیہ
سمجہکر دعوی کرے کہ مجکو احکام اجتہادیہ مین احتیاج طرف تقلید مجتہدین کے نہین ہی اسواسطی
کہ مین نے علم نہین ہون اور حکم وجوب تقلید کا واسطی نہ علمون کے ہی اور اس دعوی
پر یہہ براہین اوہن کہ جنکو اوسکی مدعا سی مناسبت بہی نہین قائم کرہی اوسکی نافہمی اور بی انصافی
کسی پر اہل دیانت اور انصاف سی مخفی نرہیگی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا اسیواسطی سب

محققین نے بہ تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجھ سکتا ہے اور جو کہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے
وہ قیاس ہے اور اس مدعا پر یہ عبارت کشف عائد ہے لما اصابۃ الحکم المنصوص علیہ مطلقا
سواء کان قطعیا او ظنیا بحسب الدلالۃ والاثبات وان کان ظنی الثبوت اعنی القیاس فمختص
بالمجتہد انتہی منقول شرح شاشی کے جسکا مصنف معلوم نہین شاہد کرمانی ہی خیال اسکے
نہین ہے کہ بعد تقدیر تسلیم صحت نقل اور جلالت اور معتمد علیہ قائل کے ہم کہتے ہین کہ آپکی جو حکم
منصوص علیہ سے کیا مراد ہی اگر وہ حکم مراد ہے کہ جسمین اجتہاد کو کسیطرح مساغ نہین یعنے
وہ احکام جو بالضرورت دین مین ثابت ہین یا بطور دلالۃ النص کے ہر زبان دان کی سمجھ
مین بخوبی آ جاتے ہین یا مسائل اتفاقیہ کہ جسمین تقلید مجتہدین کی عند المحققین جائز نہین
تو ہم نے کہا ان مذکورات کو ہر عالم مستجمع شرائط علم و فہم بغیر اجتہاد مجتہد کے سمجھ سکتا ہی اور سمجھنا
اسکا مخصوص ساتھ مجتہدین کے نہین ہے لیکن قائل وجوب تقلید نے ان احکام مین حکم وجوب تقلید
ثابت نہین کیا کہ یہ کلام اوسپر حجت ہو جائی اور اگر مراد حکم منصوص علیہ سے یہ ہی کہ قرآن شریف
اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مین مذکور ہو خواہ اوسمین اجتہاد کو مساغ ہو یا نہو تو یہ بات
قطعیہ صحیح نہین کہ ہر عالم بے قوت اجتہادیہ کے ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہی مثلا آیہ کریمہ
أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ الخ اور أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا الخ اور وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ الخ حکم وجوب زکوۃ اور حرمت ربا اور تعیین زمانہ عدۃ مطلقہ مین وارد ہین اور یہ
احکام ان آیات مین منصوص علیہ اور مذکور ہین اب اگر یہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا مین مطلقا
اجتہاد مجتہد کی حاجت نہین ہی بلکہ اوسکو ہر عالم جانتا ہی اور حق معلوم کرلیتا ہی تو احکام
آیات مذکورہ مین اختلافات کیون پڑتے اور مثلا یہہ نزاع کہ حلی نسا مین زکوۃ واجب ہی علے
مذہب الامام ابی حنیفہ اور واجب نہین ہے علی مذہب الامام الشافعی اور ربا نہین ہے بیچ
مبادلہ ایک حفنہ کے دو حفنون سی عند الامام ابی حنیفہ اور ہی عند الامام الشافعی اور عورت
مطلقہ کو واسطی اتمام عدت کے مدت تین حیض کی تربص چاہیئے عند الحنفیہ اور بقدر تین
طہر کے چاہیئے عند الشافعیہ کسواسطی پڑتا اور نظائر اسکی کثیر ہین اور اسیسبب پر مخفی نر ہیگی
اسی سبب سے صاحب بدیع الاصول وغیرہ محققین اہل فقہ واصول نے فرمایا ہی کہ مسائل تقلیدیہ

111

وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہین جو بضرورت تعلق بتواتر وغیرہ دین مین نہ ثابت ہون کما قال صاحب
البدیع وشارحہ وما فیہ الاستفتاء المسائل الاجتہادیۃ ای الشرعیۃ الفرعیۃ التی لا قاطع فیہا
ویکفی فیہا الظن دون المسائل الاعتقادیۃ القطعیۃ التی المطلوب فیہا العلم فانہا لا یجوز فیہا
التقلید والاستفتاء علی ما سیاتی وکذا فیما علم بالضرورۃ انہ من الدین انتہی وہکذا فی القول
السدید لابن ملا فروخ المکی پس قول شرح شاشی سے یہہ ثابت نہوا کہ غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ
مین حاجت تقلید نہین اگر عالم ہو تو قران وحدیث سے بشرط قصد سمجھہ سکتا ہے اور اسیطرح
یہہ قول قاضی عضد کا اذا دخل الفاء فی لفظ الراوی مثل زنی ماعز فرجم فالفقیہ وغیرہ
فی ذلک سواء انتہی مدعی عدم وجوب تقلید کو نسبت عالم بالقران والحدیث کی مفید نہین
اسلئے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ ایسی عبارت مین ساتھہ بیان راوی کے اظہار علت حکم
ہوگیا پس مجتہد کہ علت حکم کو بیان کرتا ہے اسجگہہ محتاج تبئین علت نہین بلکہ اس علت
مذکورہ راوی کے سمجھنے مین مجتہد اور غیر مجتہد دونو برابر ہین پس علی تقدیر التسلیم غایۃ
اس کلام کی یہہ ہی کہ ایسا حکم کہ جسمین جانب راوی سے مثلا علت مذکور ہو تو وہان مجتہد
علت نکالنے کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو احتیاج تقلید ہی اسواسطے کہ خود راوی حدیث نے
قطعاً بیان علت کردیا اب ظن مجتہد کے اتباع کی کیا حاجت تو یہہ صورت مذکورہ بھی منجملہ مسائل
غیر تقلیدیہ کے ہوگی جیسی کہ دلالت النص مین بھی یہی حال ہے قال فی المنار وشرحہ ولہذا صح
اثبات الحدود والکفارات بدلالۃ النصوص دون القیاس ای لاجل ان الدلالۃ قطعیۃ
والقیاس ظنی یصح اثبات الحدود والکفارات بالاول دون الثانی وہذا اذا کان القیاس
بعلۃ مستنبطۃ واما اذا کان بعلۃ منصوصۃ فہو یساوی الدلالۃ فی القطعیۃ والاثبات انتہی اور
یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہی کہ دلالۃ النص کو جو کہ اشارۃ النص اور
عبارت النص سے مرتبہ خفا مین ہی عوام بھی سمجھتے ہین تو اسی سبب سے کتب فقہ مین تصریح
ہے کہ جو عامی ظاہر معنی پر حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہوکر بعد حجامت کے جان کر
کچھہ کھالے تو اوسپر کفارہ نہین آتا او ر اسپر عبارت بحر الرائق وغیرہ کو بطور استدلال نقل
کیا ہے حال اوسکا یہہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ جسوقت ترجمہ شناس حدیث کی نی ظاہر معنی

حدیث کو معمول سمجھکر اوسپر عمل کرلیا تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہی اور ایسا ہی
ث کر اوسپر احکام تارک حکم شرع کے بلا عذر جاری کریں مثلاً ایک شخص روزہ دار تھا اور
اسنی یہہ حدیث سنی تھی جسکا مضمون یہہ ہی کہ شاخین لگانیوالا اور شاخین لگائی گئی کا روزہ
ٹوٹ گیا پہر اوس روزہ دارنے شاخین لگائین اور موافق ظاہر مضمون حدیث کی یہہ سمجھکر کہ میرا
روزہ ٹوٹ گیا کچھہ کہا لیا تو بسبب اس امر کے کہ یہہ شخص بجہت اعتماد کرنے ظاہر معنی حدیث
کے مرتکب کچھہ کہانیکا حالت صوم مین ہوا ہی مثل اوس شخص کے نہوگا جو عمداً کوئی چیز موجب کفارہ
کی بلا اعتماد و تاویل کے کہالے اور اوسپر کفارہ لازم ہو بلکہ فی الجملہ معذور ہوگا اور بجہت اعتماد
کے اوپر ظاہر معنی حدیث کی اوسسی کفارہ ساقط ہوگا اسواسطی کہ جب کوئی مفتی مجتہد اوس
صائم کو فتوی اوپر ٹوٹجانے صوم کے دیتا اور یہہ صائم اوس مجتہد کے فتوی پر عمل کرکے کچھہ
کہا لیتا تو کفارہ لازم نہ آتا اور قول مفتی کا حق مستفتی مین موجب پیدا کرنے شبہہ مسقطہ کفارہ کا
ہوجاتا پس قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیدا کرنے مین شبہہ اور عذر مسقط کفارہ کے
قول مفتی سے کم نہین بلکہ چاہیے کہ یہہ بدرجہ اولے باعث معذوری ہو بنسبت قول مفتی کے
بیچ اسقاط کفارہ کے اور ایراث شبہہ کے قال العلامۃ ابن الہمام نے فتح القدیر علے قول
صاحب الہدایۃ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی الخ یعنی فیما اذا لم یبلغہ الحدیث لان
القیاس لا ینفی ثبوت الفطر مما خرج بخلاف ما ورد عنہ القی فظن انہ افطر فاکل عمداً فانہ کالاول
ولا کفارۃ علیہ فان القی یوجب غالباً عود شیء الی الحلق لتردّدہ فیہ فیستند ظن الفطر الی دلیل اما
الحجامۃ فلا تطرق فیہا الے الدخول لعدم الخروج فیکون تعمد الاکل بعدہ موجباً للکفارۃ الا اذا
افتاہ مفت بالفساد کما ہو قول الحنابلۃ وبعض اہل الحدیث فاکل بعدہ ولا کفارۃ لان الحکم فی
حق العامی فتوی مفتیہ وان بلغہ الحدیث واعتمدہ علے ظاہرہ غیر عالم بتاویلہ وہو عامی
فکذلک عند محمد ای لا کفارۃ علیہ لان قول المفتی یورث الشبہۃ المسقطۃ فقول الرسول اولی
وعن ابی یوسف لا یسقطہا لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء لعدم الاہتداء فی حقہ الی
معرفۃ الاحادیث فاذا اعتمدہ کان تارکاً للواجب وترک الواجب لا یقوم شبہۃ مسقطۃ لہا و
ان عرف تاویلہ ثم اکل تجب الکفارۃ لانتفاء الشبہۃ وقول الاوزاعی انہ یفطر لا یورث الشبہۃ

لمخالفۃ القیاس مع فرض علم الاکل کون الحدیث علی غیر ظاہرہ انتہےٰ پس اس کلام سے یہہ بات
کب ثابت ہوئی کہ عالم بالحدیث غیر مجتہد کو عمل کرنا اوپر حدیث کے ساتہہ فہم اپنی کے درست
ہے اور حاجت تقلید نہین اور یہان دلالۃ النص کہان ہے کہ مؤلف معیار نے کہا کہ بجہت
منا وہی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجہنی دلالۃ النص کے فقہا نے یہہ کہا کہ جو کوئی خلاف
حدیث افطر الحاجم والمحجوم پر عمل کرکے بعد حجامت کے کچہہ کہا لے تو اوسپر کفارہ نہین ذرا
منصفین اذکیا سے امید غور ہے اول تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اسمین کچہہ دخل
نہین اور قطع نظر ازین عمل کرنا اوپر ظاہر حدیث کے عامی کو اگر درست ہوتا تو چاہیے تہا کہ
صورت صوم مین سقوط کفارہ کا اوپر پیدا ہونے شبہہ کے مبنی نکرتے بلکہ یہہ کہتے کہ موافق
حدیث کی اس صائم کا روزہ جاتا رہا پس کہا لینا موجب کفارہ کا کسطرح ہوا اور مراد اس قول
بحر الرائق وغیرہ سے لان ظاہر الحدیث واجب العمل بہ الخ یہہ ہی کہ ظاہر معنی حدیث کی واسطے
عامی کے صحیح العمل ہین بیچ حق سقوط کفارہ کے بجہت پیدا کرنے شبہہ کے کما ہو ظاہر مما
نقلنا وقال ابو الحسن السندی فے حواشیہ علی فتح القدیر لکن تقیید کلام المحقق ان قول الرسول صلے
اللہ علیہ وسلم اولے بایراث الشبہۃ فی حق العامی لانہ اولے بالصحۃ العمل بہ فی حق العامی انتہی
اور وہ جو خزانۃ الروایات سے نقل کیا ہی کہ عارف معانی نصوص اور تاویلات اوسکی کا اور
جاننے والا ناسخ اور منسوخ نصوص کا اور صحت وسلامت اوسکی کا معارض سے اوسکو عمل کرنا اوپر
حدیث کی بلا خلاف صحیح ہے اور خلاف امام ابی یوسف کا بیچ عامی صرف کی ہے جو ان امور کو
نجانتا ہو تو اولا جواب اسکا وہی ہی جو کلام صاحب بحر کا جواب تہا اور ثانیا یہہ کہ نصوص کو
اسطور کا پہچاننے والا مجتہد ہی اگرچہ نے بعض المسائل ہو یا اور کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق
کے رکہتا ہو پس اسکی حق مین حکم وجوب تقلید مطلقا نہین کیا گیا کہ یہہ کلام جو حق مجتہدین ہے
قائلین وجوب تقلید کو مضر ہوا اور یہی اصل مدعای مؤلف معیار تو یہہ تہا کہ ظاہر معانی قرآن اور
حدیث کو ہر عالم عارف لسان عرب جانتا ہے اور اوس سے احکام کو سمجہہ لیتا ہی اور محتاج
تقلید کا اس مسائل مفہومہ مین نہین ہوتا اس نقل خزانۃ الروایات سے کب برآیا یہہ شخص مذکور تو
فقط عارف لسان عرب نہین بلکہ ماہر ہے امور ضروریہ اجتہاد کا پس اسکی صحت عمل بالحدیث

والقرآن مین اسکو بحث ہی آور یہہ جو کہا ہے کہ غیر مجتہد کو بھی یہ بات معلوم ہوتی ہی کہ سمجھنا
نصوص کا مجتہدون کے ساتھہ خاص نہین بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہین انتہے پس اگر مراد اوس سے
یہہ ہے کہ غیر مجتہد بھی نصوص کو بطرز استنباط احکام اجتہادیہ مثل مجتہدین کے سمجھتے ہین تو
غلط بات ہے کسی نے یہہ قول نہین کیا کہ اوسکا ذکر ناسا بقاً اور اگر مراد یہہ ہے کہ غیر مجتہد ان نصوص
کو جنہین اجتہاد و تقلید کو مساغ و دخل نہین ہے سمجھہ لیتا ہی اور جنہین اجتہاد کو دخل ہے اون کے
معنے ظاہری جو بطریق استنباط حکم کے نہین ہین سمجھہ لیتا ہی تو یہہ ہے اور قائل کو مفید نہین
اسلئے کہ متنازع فیہ تو سمجھہ لینا نصوص کا جنہین اجتہاد کو دخل ہے بطور استنباط احکام کے تھا
وہ اس کلام سے واسطے غیر مجتہد کے نہ ثابت ہوا قال فی التلویح و حکمہ ای الاثر الثابت بالاجتہاد
غلبۃ الظن بالحکم مع احتمال الخطاء فلا یجری الاجتہاد فی القطعیات و فیما یجب فیہ الاعتقاد
الجازم من اصول الدین انتہے تو اب خوب واضح و مبرہن ہو چکا کہ احکام اجتہادیہ کا سمجھنا
نصوص قرآن و حدیث سے خاص ہے ساتھہ مجتہد کے خواہ مجتہد مطلق ہو یا فی بعض المسائل
اور حاکم وجوب تقلید نے مجتہد پر تقلید دوسری مجتہد کی لازم نہین کی کہ یہہ کلام اوس کے
مخالف ہو اور اوسکا رد قرار دیا جاوی اور حکم لزوم تقلید واسطے مقلد کے اس کلام سے
مرفوع نہوا اور یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ عالم متتبع طالب حق کو دیکھنے سے کتب احادیث اور
شروح اونکی سے غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فلانی حدیث صحیح ہی یا ضعیف اور معمول بہ ہے
یا منسوخ اور اوسکی معارض کوئی حدیث موجود ہی یا نہین اگرچہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف
ہو جاوی گو کہ حاوی کل مسائل کی دلائل پر نہوا اسلئے کہ تجزی فی الاجتہاد جائز ہی انتہے مختصراً
دلالت صریحہ کرتا ہی اوپر اس امر کے کہ مراد اوسکی عالم بالقرآن والحدیث سے جسکے لئے
نفی وجوب تقلید کا حکم کرتا ہے مجتہد فی بعض المسائل ہے پس سارا کلام اوسکا منافی مقصود صاحب
تنویر کے اور رافع حکم وجوب تقلید کا جو واسطے مقلد کے تھا نہوا اور اسقدر درازی سخن نافع
نہوئی اگر ابتدا مقصود صاحب تنویر اور حاکمین وجوب تقلید کو بغور نظر کرتا تو اسقدر تطویل
کلام بلا فائدہ نکرتا اور وہ کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ متبحر فی الفقہ
جو متتبع ہو کتب قوم کا اور حافظ ہو قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا اوسکو غالب ظن سے معلوم ہو جاتا ہے

بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا یا عادل ہونا انتہی جسکو مؤلف معیار نے دلیل گردانا ہی بیچ اعتبار
غلبہ ظن مجتہد نے بعض المسائل کے صحیح ہے اور ہمکو نہ مجتہد نے بعض المسائل کا انکار اور نہ ہم حکم
وجوب تقلید جمیع مسائل مین اوسپر کرتے ہین لیکن غرض اصلی مؤلف معیار کی جو تیرہ شجرہ ہی کلام اوسکی
سے اور وہ دعوی اجتہاد اور تبحر فی الحدیث والفقہ ہی بیانات اور تحقیقات اوسکی سی صحیح
نہین معلوم ہوتی استعداد و فہم اوسکی برابر مقلدین ذہی فطانت کے بھی نہین ہی آ اجتہاد کجا
اور معرفت صحت و سقم ادلہ مجتہدین کرا آپ حال وجہ ثانی جواب عذر مقلدین کا سنو کہ یہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ اگر کوئی شخص اہل علم حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو تحقیق کر کے اوسپر عمل کرے
تو نہایت یہہ ہی کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی تو ہم کہتے ہین کہ وہ شخص عمل کرنے مین ساتھہ اوس حدیث
کے گنہگار نہوگا اور وہ عمل اسکا باطل اور قابل اعادہ نہوگا انتہی واب اہل انصاف وہ دراست
سے خارج ہے اسلئے کہ اسمین ہم وہی تشقیق جاری کرتے ہین اور پوچھتے ہین کہ وہ شخص اہل علم
مجتہد ہے یا مقلد اگر مجتہد ہے تو ہمکو اوسکی حال سے بحث نہین اور اگر مقلد ہے تو وہ حدیث
جسپر اوسنی نے تقلید کسیکے عمل کیا ہی مجتہد فیہ اور متضمن حکم تقلیدی کو ہے یا نہین صورت ثانیہ
سے ہمکو تعرض نہین اور شق اول متنازع فیہ ہے اسمین عمل کرنا اوس اہل علم کا بلا تقلید مجتہد کے
حرام ہے اور ترک واجب اور اعادہ اوسکا لازم کما نقلنا سابقاً من کلام صاحب المسلم و بحر العلوم
والعلامۃ السمہودی و بدیع الاصول و شرحہ و علی القاری والتلویح والقول السدید وغیرہا اور
یہہ کہنا کہ عمل کرنا مقلد کا حدیث منسوخ پر اپنی رائ سی نے تفحص اور لیاقت تفحص ناسخ کے
درست ہی عصیان نہین قول باطل اور موجب عصیان ہی اسلئے کہ حدیث منسوخ بعد پہنچنے
ناسخ کے جانب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے سے طرف امت کی ہرگز قابل عمل نہین اور
قبل پہنچنے ناسخ کے طرف رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی معمول بہ ہے اور قبل پہنچنے
ناسخ کے طرف امت کی باوجود پہنچنے کی طرف حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف
فیہ ہے اور مختار حنفیہ اور حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا یہہ ہی کہ وہ معمول بہ ہی کما قال فی
شرح بدیع الاصول اتفق العلماء علی ان الناسخ اذا کان مع جبرئیل علیہ السلام ولم یبلغ
النبی صلے اللہ علیہ وسلم لم یثبت حکمہ علے المکلفین فبقاء التکلیف بالحکم الاول ولکن اختلفوا

فیما اذا ورد الناسخ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبلغہ الی الامۃ ایثبت حکمہ فی الامۃ
ام لا فذہب اصحابنا واحمد وبعض الشافعیۃ الی انہ لا یثبت حکمہ ہو مختار المثبت انتہی اور
وہ بوقت مصلین کو قتشریف بیت المقدس کے بعد نسخ ہونے توجہ کے طرف اوسکی اور وجوب توجہ کے
طرف کعبہ مطہرہ کی رفع اثم عامل بالحدیث مین قبل تفحص ناسخ کے اور عدم وجوب اعادہ صلوٰۃ مین
دلیل گردانا ہے مثال اوسکا یہہ ہے کہ جسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نسخ توجہ طرف
بیت المقدس کے بیان فرمایا تو مجرد اس بیان کے جمیع مسلمین سرزمین کے نے علم ناسخ
حاصل نہین کیا تھا اور نہ قادر تھی اوپر تحصیل علم کے تو ناچار تا مدت حصول قدرت علم ناسخ
توجہ سمت کعبہ مطہرہ کے معذور ہونگے اور نماز موداہ اونکی اس زمانہ تک صحیح ومقبول
ہوگی قال بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت وذلک ان تقریر الاستدلال بانہ لا نسخ الطلب
قبل البلوغ لکونہ تکلیف الغافل ولا اشتغال الذمۃ التی ہی نفس الوجوب لانہ لا فائدۃ فیہ
اذ الفائدۃ صحۃ الاداء فلا صحۃ لحکم الناسخ قبل البلوغ بل انما یلزم علیہ العمل بالمنسوخ
او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلک لا یصح لان صاحبہ معذور کالمخطی فی الاجتہاد وھذا
الخلاف فیما اذا بلغ واحدا لا ان الجہل منتف منہ لانہ یمکنہ الاطلاع علیہ بالتفحص الا اذا لم
یمکن وقت یمکن فیہ طلب الناسخ والاطلاع علیہ کما وقع لاہل مسجد بنی حارثۃ ومسجد قباء
وعلی ہذا ینبغی ان یشترط لتعلق الحکم التبلیغ الی الواحد ومضی زمان یمکن اطلاع الغیر
علیہ انتہی بقدر الحاجۃ اب محل غور ہی کہ صحت صلوٰۃ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا کی بسبب
عدم امکان اطلاع ناسخ اور مہلت تفحص کے تھی استدلال اوپر صحت عمل بالحدیث کے باوجود
پہونچنے ناسخ کے اور پانے زمانہ تفحص تام کے کسطرح دلیل گردانی جائیگی اور شخص مقلد اگر حدیث
منسوخ پر بغیر تفحص تام ناسخ اور معارض وغیرہ کے کہ یہہ علی طریق الاعتداد مجتہد ہی کو حاصل
ہوتا ہی عمل کری تو کیونکر گنہگار نہوگا اور عذر اوسکا یہہ لاعلمی ناسخ کے کب قابل پذیرائی ہوگا
اسواسطی کہ نواسخ اور معارضات وغیرہ سب شرع مین مبین ہو چکے اور امکان تفحص اور
اطلاع بوجہ اتم متحقق ہی اور وہ قیاس مع الفارق البین جو اوپر حال مصلین قبا وغیرہ کی
کیا گیا اول دلیل ہے اوپر نافہمی قائس کے اب استدلالات مولف معیار کے جو عامل بالحدیث

کے جواز عمل پر نے تقلید کسی مجتہد کے قائم کئی تھے سب باطل ہوتی اور یہہ حق صریح کہ مقلد کو اگرچہ عالم ہی ہو سنے تقلید کسی مجتہد کے عمل کرنا آیات اور احادیث پر احکام اجتہادیہ مین جائز نہین ہی ثابت ہوا علماء منصفین اس محل مین خوب غور فرماوین اور تقلید مؤلف معیار کہ موجب ہی نافہمی اور خرابی کی نکرین اور جان لین کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ باقی رہی تقلید وقت لاعلمی کے سو یہہ چار قسم ہے انتہی غلط ہے اسواسطی کہ ادلہ سابقہ سی مبرہن ہو چکا کہ وقت علم کے بھی غیر مجتہد کو مسائل تقلیدیہ مین تقلید کے بغیر چارہ نہین اور مجتہد بحث سے خارج ہے پس کوئی صورت علم کی سوا اجتہاد کے خواہ کسی قسم کا ہو ایسی نہ نکلی کہ جسمین تقلید مجتہدین نکری پس یہہ کہنا کہ وقت لاعلمی کے تقلید ہے اور اوسمین احتمالات جاری اور وقت علم کے نہ تقلید نہ احتمالات کلام ہے غیر مبرہن اور دعوی ہی غیر مذعن آپ سنو کہ تقلید اہل اسلام کے واسطی مجتہدین کے نہین ہے مگر بجہت اداکرنے احکام الہیہ کے موافق کتاب وسنت کی اسلئی کہ جب مسلمین مامور ہوئے ساتھ اطاعت اللہ اور اطاعت الرسول کے تو اب بغیر اطاعت کے نجات بلکہ امید نجات بھی از قبیل محالات ہی تو بالضرور حاجت پڑی اس بات کی کہ احکام الہیہ کو کتاب وسنت سی پہچانین اور ہر شخص کو لیاقت سمجھنی احکام الہیہ کی کتاب وسنت سی دشوار ہے بلکہ بعض کو ممکن بھی نہین تو اسلئی رجوع کرنا طرف ائمہ دین اور علماء مجتہدین کے ضرور پڑا چنانچہ یہہ ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ سے ثابت فرمایا اور اتباع مجتہدین کو بنظر ہونے قول اونکے کے مبین احکام الہی کے کہ مراد تقلید مجتہدین سی عرف اہل اسلام مین یہی ہی لازم کیا قال ابن الملا فروخ المکی فی القولِ السدید اعلَم انہ لم یُکلِّف اللہ تعالی احدًا من عبادِہ اَنْ یکونَ حنفیًّا او شافعیًّا او مالکیًّا او حنبلیًّا بل اَوْجبَ علیہم الایمانَ بما بُعِثَ بہ سیدُنا محمدٌ صلّی اللہ علیہ وسلّم والعملَ بشریعتِہ غیرَ اَنَّ العملَ متوقِّفٌ علی الوقوفِ علیہا والوقوفُ علیہا لہا طُرُقٌ فما کانَ منہا مایشترکُ فیہِ العامّۃُ واہلُ النظرِ کالعلمِ لفرضیّۃِ الصلوۃِ والزکوۃِ والحجِّ والصومِ والوضوءِ اجمالًا وکالعلمِ بحرمۃِ الزِّنا واللواطۃِ وقتلِ النفسِ ونحوِ ذلک مما عُلِمَ من الدّینِ بالضرورۃِ فذلکَ لایتوقّفُ فیہِ علی اتّباعِ مجتہدٍ ومذہبٍ معیّنٍ بل کلُّ مسلمٍ علیہ اعتقادُ ذلکَ فمن کانَ

باقی رہی تقلید وقت لاعلمی سو یہہ چار قسم ہی قسم اول واجب اور دوم مطلق تقلید ہی کسی مجتہد مجتہدین اہل سنت سے ہی لاعلی التعیین جسکو مولانا شاہ ولی اللہ نی عقد الجید مین کہا ہی کہ یہہ تقلید واجب ہے اور یہہ جو ہی باتفاق امت

في العصر الاول فلا يخفى وضوح ذلك في حقه ومن كان من بعده الا عصابة الشافعي فقد وصل ذلك اليه
قطعية بحيث من الاجماع والتواتر وسماع الآيات والسنن المستفيضة المتواترة بذلك في حق من وصلت
اليه واما الائمة فقد وصل اليه الا بنسبة من النظر والاستدلال فمن كان قادرا عليه بتوفر الامر وجب عليه
العمل كالائمة المجتهدين ومن لم يكن له قدرة وجب عليه اتباع من ارشده الى ما كلفه به ممن هو من
اهل النظر والاجتهاد والعدالة ويسقط عن العاجز تكليفه بالبحث والنظر لعجزه ولقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ولقوله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهي الاصل في اعتماد التقليد كما
اشار اليه المحقق كمال ابن الهمام في التحرير انتهى پس وہ جو مولف ضیا نے کلام شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ
علیہ کا نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہہ ہے ایک تقلید واجب ہے دوسری حرام واجب وہی کہ ہووے
اتباع روایت سی کو دلالتہ ہو مثلا نا واقف کتاب وسنت سی طاقت نہین رکھتا تتبع کی اور نہ
استنباط کی تو اوسکو ضرور ہی کہ کسی فقیہ سی پوچہے کہ کیا حکم ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا
بیچ فلان مسئلہ کے بلا تعیین پس جسوقت بتا دی وہ فقیہ یعنی مجتہد اتباع کرے اسکا خواہ وہ
مسئلہ مجتہد نے نص صریح سی بتایا ہو یا استنباط اور قیاس سی پس سب ان صورتون کا راجع
ہے طرف روایت کی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اگرچہ دلالتہ ہو اور اس تقلید پر متفق
ہین سب گروہ مومنین کی انتہی کلام صحیح ہے و مسلا منافی غرض صاحب تنویر کے نہین اور
وہ جو شاہ صاحب مرحوم نے فرمایا جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ علامت اس تقلید کی یہہ ہی کہ ہووے
عمل مقلد کا اوپر قول مجتہد کے شرط کے ساتھہ ہونے اس قول مجتہد کے موافق واسطے
سنت کی بقدر الامکان پس جب ظاہر ہوگی ایسی حدیث کہ مخالف ہو اوس قول مجتہد کو تو چہوڑ
دیگا اوس قول کو اور عمل کریگا حدیث پر انتہی بھی درست ہی اور جتنی مقلدین فہمیدہ اور بینا
ہین وہ اسیطور پر تقلید ائمہ مجتہدین کرتے ہین لیکن پہچاننا حدیث کا جو مخالف ہی قول مجتہد
کے کام ہر مقلد کا نہین اسواسطے کہ صحت اور سقم حدیث اور سلامتی اوسکی ناسخ اور معارض وغیرہ سی
بنسبت ممیزین اور متخصصین احادیث اور عارفین طرق صحت وتشدید ونسخ وتعارض وغیرہ کے
بن سکتا ہی اور ایسا شخص لائق اس امور کے معدود ہی زمرہ مجتہدین مین اگرچہ فی الجملہ مقلد
بھی ہو نہ بنسبت جاہل کے کتاب وسنت سی اور نہ بنسبت اوس عالم کے جسکو لیاقت تامہ جو معتبر

ہی نزدیک اہل شرع کے امور مذکورہ کے نہو اسلئی کہ یا تو اوسکو لیاقت تفحص ہی نہین یا فی الجملہ
لیاقت تفحص ہی لیکن تفحص اُسکا تام اور نزدیک اہل شرع کے قابل اعتماد و اعتداد نہین پس ایسا
شخص پالینے سے حدیث مخالف مذہب مجتہد کے مذہب مجتہد کو کسطرح چھوڑ سکیگا۔ تو یہہ جو طاعنین
ائمہ مجتہدین اور سابین جماعت علمار دین کوئی حدیث بخاری وغیرہ مین دیکھکر یا کسی عالم اُنہی سی
ہونا اُسکا کتب حدیث مین سُنکر تقلید ائمہ چھوڑ دیتی ہین اور زبان اعتراض ائمہ مجتہدین پر دراز
کرتے انکو یہہ امر ہرگز جائز نہین چنانچہ شاہ صاحب ممدوح مرحوم خود اس مضمون کو مسلم رکھتے ہین
اور غیرہا سے بہی عقد الجید مین وفی ہٰذہ المسئلۃ بحث طویل اطال فیہا صاحب خزانۃ الروایات
نقلا عن دستور السالکین فان قیل لو کان المقلد غیر المجتہد عالما مستدلا یعرف معانی النصوص
والاخبار وقواعد الاصول ہل یجوز لہ ان یعمل علیہا وکیف یجوز وقیل لا یجوز لغیر المجتہد ان یعمل
الا علی روایات مذہبہ وفتاوی امامہ ولا یشتغل بمعانی النصوص والاخبار ویعمل علیہا کالعامی
قیل ہذا فی العامی الصرف الذی لا یعرف معانی النصوص والاحادیث وتاویلاتہا اما العالم الذی
یعرف النصوص والاخبار وہو من اہل الدرایۃ وثبت عندہ صحتہا من المحدثین او من کتبہم الموثوقۃ
المشہورۃ والمتداولۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفا لمذہبہ انتہی کذا فی الحواشی
لابی الحسن السندی علی فتح القدیر پس غور کرو کہ متجر فی المذاہب جو معانی نصوص و اخبار اور صحیح
اور ضعیف اور ناسخ اور منسوخ وغیرہ کو پہچانتا ہو اور با اینہمہ صاحب درایت و فہم معتبر ہو تو
اوسکو چھوڑنا روایت فقہ کا اور عمل کرنا حدیث پر مخالف مذہب امام اپنی کے درست ہی اور
نہین تو نہین اور بہت ظاہر ہے کہ ایسا شخص جامع ان شرائط کا مجتہد ہوگا گو فی بعض المسائل
ہو یا کسی قسم مین اقسام مجتہدین کے داخل ہو تو ایسی شخص کے سوا اور سب لوگ عامی صرف مین
داخل ہین اور اونکو تتبع احادیث کا واسطی عمل کرنے کے برخلاف مذہب امام اپنی کی درست
نہین پس تقلید اونکی واسطی مجتہد کے کیونکر مشروط ہوگی تا وقت پانے حدیث صحیح مخالف مذہب
کے اسلئی کہ ایسی شخص کو نہ حکم تتبع ہی اور نہ جواز ترک تقلید بعد تتبع کے اور پا لینی حدیث مخالف
کے بجہت عدم اعتداد تتبع اور فہم اوسکی کے البتہ اگر واسطی تحصیل مرتبہ اجتہاد کے تتبع احادیث
کرے پہر مرتبہ اجتہاد کو پہنچ جاوی تو اوسوقت چھوڑنا روایت مذہب کا مقابلہ حدیث صحیح جائز

ف روایت دیگر از عقد الجید ۱۲ دربو تقلید برای غیر مجتہد عالم باشد یا عامی ۱۲

ف لما ادعی الجلال السیوطی مقام الاجتہاد المطلق المنتسب کان یفتی الناس بالارجح من مذہب الشافعی فقالوا لم لا تفتیہم بالارجح عندک فقال لم یسألونی عن ذلک وانما یسألونی عما علیہ الامام واصحابہ انتہی ۱۲ فتوی مولوی عبد الحی لکھنوی در باب رخصت لبس زری

ست رائلہ کے بیچ ہیں یہ ابرث وکنکم ہو ہو یہ انتساب کئے مجتہد عظام نے جیسے المسائل والتی اجتہاد
نے بعض آثار و حدیث میں الیہ اجتہادہ فلذلک اللیث کا امر مسا حسب شنو الجیب بل نو یہ و قلنا
و تثبت الیہ ذہبنا اور قسم ثانی امدادات مہرانہ حوی مولف کی جب و مباح وحرام کہتا
ہے کلام اوسمین یہیہ بیان تقلید جزئی کے آتا ہے اب رہی قسم رابع جسکو شرک کہا ہی اوسکا
حال سنو کہ گو مولف معیار نے قسم رابع شرک ہی اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے
مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ غیر معارض مخالف مذہب اوس
مجتہد کے مثلاً معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بسبب اون عذرات کے جو پہلے سابقاً ہمنے جواز
و بالکلیہ یا تو حدیث کو قبول ہی نہیں کرتا اور یا اوسمین بدون سبب کے تاویل و تحریف کرکی
اوس حدیث کو طرف قول امام کے لیجاتا ہے غرضکہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کا چھوڑتا نہیں تو قسم
اول اور ثانی تو محتاج اثبات کی نہیں کیونکہ ان دونوں کو فریقین تسلیم کرتے ہیں لیکن قسم رابع مشکل
معرکہ آرا اور محط انظار ہے سو دلائل قسم ثالث کی تو بحث میں تقلید شخصی کے آوینگے فانتظر اور
قسم رابع کو اس مقام میں مدلل کیا جاتا ہے تو روشن ہو جاوے کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کی آیات
قرآنی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہیں اور بہت سی علما نے اون آیات اور احادیث سے
شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہی تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری میں الخ میں کہتا ہوں تقلید مذکور
کو کسی نے اہل عقل میں سے کبھی شرک نہیں کہا علما کس طرح کہیں گے اور کوئی آیہ یا حدیث یا
قول مجتہد یا اجماع اوسکی شرک ہونے پر دلالت نہیں کرتا مگر خیالات مولف معیار اور قیاسات
مغالطہ دہندہ ہی دور از کار اور حال بطلان و فساد اونکے کا تفصیل کچھ کلام سابق سے
کہہ چکا اور کچھ ضمن جوابات ادلہ مولف معیار میں آگے کو آتا ہے پس سنو کہ جسوقت کسی مسلمان
نے وقت لاعلمی کے تقلید کسی مجتہد کی کی اور پھر اوسکو حدیث صحیح غیر منسوخ اور غیر معارض پہنچی
تو اولاً یہ کہ وہ حدیث واقع میں صحیح غیر منسوخ غیر معارض ہے یا علم مقلد مذکور میں اگر واقع
ہے اور علم مقلد مذکور میں نہیں تو اوسکو بغیر علم صحت حدیث اور غیر منسوخیت وغیرہ اوسکی کے
کسطرح چھوڑنا مذہب مجتہد کا درست ہوگا اور اگر علم مقلد میں بھی ہی تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ مقلد
مفروض کسی قسم کے درجہ اجتہاد کو جس سے تقلید مجتہد کی چھوڑ دینا جائز ہے پہنچا ہی یا نہیں

اگر نہین پونہچا تو اوسکو پونہچنا حدیث صحیح مخالف مذہب مجتہد اپنی کا اور نہ پونہچنا برابر ہی ایسی شخص کو اصلا
چہوڑ دینا مذہب امام اپنی کا جائز نہین کما نقلنا سابقا عن مسلم الثبوت وبدیع الاصول والعقد
الفرید للسمہودی وشرح بحر العلوم وکلام العلی القاری وغیرہم من اہل التحقیق وقال العلامۃ
ابن الساعاتی فی موضع آخر من البدیع المختار ان المحصل لعلم معتبر کالاصول والفروع اذا لم
یبلغ رتبۃ الاجتہاد یلزمہ التقلید کما یلزم للعامی الصرف انتہی وقال العلامۃ جمال الدین محمد
ابن عبد الدائم البرماوی فی الفیۃ ع والرسم للتقلید اخذ مذہب للغیر وان العلم بالمستوجب
ویلزم الفاقد لاہلیۃ للاجتہاد فی سوی اصلیۃ انتہی وقال ابن عبد النور فی حاویۃ نقل عن
بعضہم الاجماع علی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد وان ما نقل عن بعضہم من منع
العامی من التقلید انما ہو فی علم العقائد خاصۃ انتہی نقلا عن السمہودی اور اگر پونہچا ہی درجہ
اجتہاد کو خواہ کسی قسم کا ہو تو وہ نہ مقلد صرف ہی اور نہ اوسپر ہی جس باب مین مجتہد ہی حکم
وجوب تقلید کیا پس اوسکو اوس باب مین عمل بالحدیث جائز ہے بجہت مجتہد ہونے اوسکی کے نہ اس
سبب سے کہ مقلد کو ساتہہ پونہچنے حدیث صحیح کے ترک مذہب مجتہد جائز ہے اور قباحتین جوابات
اعذار مقلدین کے اور شناعتین فہم واستدلالات مؤلف معیار کی بتفصیل ہم بیان کر چکے من
شاء فلینظر اور وہ جو عبارت تفسیر نیشاپوری اثبات شرک ہونے تقلید مذکور مین نقل کی ہی
اوس سی ہرگز شرک ہونا تقلید مذکور کا جو مروج ہی درمیان تمامی مسلمین مذاہب کی ثابت نہین
ہوتا اب معنی کلام نیشاپوری کے سنو اور غلطی اور تحریف مؤلف معیار کی معلوم کرو قال النیشاپوری
فی تفسیر قولہ تعالی اتخذوا احبارہم ورہبانہم اربابا من دون اللہ اختلفوا فی معنی اتخاذہم
ایاہم اربابا بعد الاتفاق علی انہ لیس المراد انہم جعلوہم الہۃ فقال اکثر المفسرین المراد انہم
اطاعوہم فی اوامرہم ونواہیہم یعنی یہہ جو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ یہود اور نصرانیون نے
اپنے عالمونکو اور راہبونکو رب قرار دیا تہا اسکی معنی مین اختلاف کیا ہی مفسرین نے بعد اتفاق
کے اوپر اسبات کے کہ انہون نے اپنی عالمون اور راہبونکو معبود نہین ٹہرایا تہا پس اکثر
مفسرین تو یہہ کہتے ہین کہ انہون نے اطاعت اپنی علما اور رہبانون کی بیچ امرون اور نہیون
اونکے کی تہی انتہی ترجمہ اب سمجہنا چاہیے کہ وہ اوامر اور نواہی جنکا اتباع موجب کفر ہی

بیٹھ رہے وہ اوامر و نواہی الٰہی کا موافق حکم و فرمان الٰہی کے ہرگز نہوگا بلکہ وہ احکام تراشیدہ
آنجہا اور ثمرات اطاعت شیطان کے ہونگے پس جو کہ اگر احکام امت کے تبیین احکام الٰہی کے
ہوتی اور اجازت بیان کی ساتھ طرق مخصوصہ کے جانب شارع سی ہوتی تو وہ احکام منسوب
طرف رہبانوں کے نہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ قرار پاتے اور حاکم ان احکام کے مثاب ہو
اگرچہ اصابت حکم میں انسی خطا ہوتی کہ للائمۃ المجتہدین لیس بالضرورۃ احکام تراشیدہ
انہوا موافق احکام الٰہی کے نہوتے اور مخالفت اوسکی واسطے احکام الٰہیہ کے لازم ہوگی چنانچہ
حدیث عدی بن حاتم کہ صاحب نیشاپوری نے معنی مذکور پر برہان وشاہد کردانے ہی اس مدعا
پر شاہد عدل ہی اور ترجمہ اوسکا یہہ ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ تعالی عنہ پہلے نصرانی
مذہب تھے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئی اور رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم سورۂ براءۃ تلاوت فرماتے تھے جب اس آیہ یعنے اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ
الخ پر پہونچے عرض کیا عدی بن حاتم نے کہ ہمنے تو علما اور رہبانون اپنے کو پوجا نہین تہا
تو فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پوجنا یہہ تھا کہ بعض اشیا اللہ تعالی نے حلال
کی تہین اور تمہاری عالم اوسکو بمخالفت امر الٰہی واتباع ہوا حرام قرار دیتے تھے پھر تم لوگ
اُس اشیا کو بمخالفت امر الٰہی کے اور طاعت اپنے علما کے حرام سمجھتے تھے اور اسیطرح حرام کو
حلال جانتے تھے پس اللہ تعالی کے امر ونہی کو چھوڑ دینا اور مخالف اوسکی عباد کے امر ونہی
کو ماننا اور اوسکی حقیت پر اعتقاد رکہنا یہی پرستش ہے ان عباد کی چنانچہ ربیع نے ابی العالیہ
سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے کیونکر علما اور رہبانونکو معبود بنایا تہا پس کہا اونہون نے
کہ اکثر یہہ ہوتا تھا کہ بعض چیزونکو اللہ تعالی نے اپنی کتاب مین حلال یا حرام فرمایا تھا
اور علما اونکے مخالف اُسکے کہتے تھے پس وہ بنی اسرائیل اللہ تعالی کے حکم کو چھوڑ دیتے
تھے اور علما وسفہا اپنی کے اقوال کو مخالف امر ونہی الٰہی کے قبول کرلیتے تھے انتہی مع
اوفی توضیح آب محل غور ہے کہ ائمہ مجتہدین مخالف احکام الٰہیہ کے ہرگز امر نہین فرماتے تھے
ورنہ ائمہ دین اور بہترین صلحای مومنین کیونکر ہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ کہ جو مفسر اور
مبین جانب شارع سی نہین ہوتے ہین اور اونکو اجازت اظہار وبیان ہوا اونکو بہ نیت تفصیل

اپنی مہارت اور فہم سے کہ وہ عند اللہ معتبر ہے بیان کرتے ہیں اور اسی جہت سے کہ وہ مجتہدین
مبینین احکام الٰہیہ ہیں اور تبیین احکام میں اور اوسکی جمیع اسباب و شرائط میں بہ نیت صالحہ اپنے
جہد کو تمام کرتے ہیں اور جانب شارع سے اسمین مجاز ہیں اگر بالفرض انسے خطا بھی واقع ہو
تو موجب ہی ایک درجہ ثواب کی اور اگر خطا نہ واقع ہو تو موجب ہی دو درجہ اجر کی کما ورد فی الحدیث
الصحیح پس اونکی احکام مبینہ کو جو انہوں نے موافق ظن معتقد بہ اپنی کے احکام الٰہیہ کو خالصاً
لوجہ اللہ و اعلاءً لکلمۃ اللہ و ترویجاً لدین اللہ تعالے بیان کیا ہے اور اکثر دلائل اور بیانات
اور احکام منتجہ اوسکے مطابق ہیں آرائی مجتہدین صحابہ اور تابعین کے جنکی حسن و خیریت پر
حدیث صحیح دال ہی مخالف امر و نہی الٰہی کے مثل علما یہود و نصاری کے قرار دینا سراسر
بے عقلی اور سفاہت جلی ہے اور مقلدین اور متبعین انکی کو کہ درحقیقت وہ لوگ متبع ہیں احکام
الٰہی کے اور اکثر جگہہ پر صراحۃً مقتدی ہیں صحابہ کرام کی جنکے حق میں فرمایا رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم نے اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم انتہے اور مہتدی ہیں اونکو مثل گمراہون
یہود و نصاری کے ٹھہرانا کیا بڑا جرم ہے اور کیسی غلطی فاحش ہے نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ
الغوایۃ والضلالۃ اور وہ جو صاحب تفسیر نیشاپوری نے قول امام رازی کا اس محل میں نقل کیا
ہے پھر اوسکو رد کیا ہی اور مؤلف معیار نے واسطے مغالطہ دہی کے وہ رد صاحب نیشاپوری
نقل نکیا اور فقط قول امام رازی پر اکتفا کیا حال اوسکا سنو کہ امام رازی فرماتے ہیں کہ میں نے
دیکھا ایک جماعت مقلدین فقہا کو اور پڑہین میں نے اونکے آگے بہت سی آیتین قرآن کی
بیچ اُن مسائل کے جنکے مخالف تھا ظاہر مضمون اُن آیتون کا پس نہ قبول کین انہوں نے اور نہ نظر
کی طرف اُن آیات کے اور دیکھتے تھے میری طرف تعجب سے یعنی کہ کیونکر ہو سکیگا عمل اوپر ظاہر
مضمون ان آیات کے باوجود اس بات کے کہ مذہب ائمہ ہمارے کا مخالف ہی اسکے
انتہے ترجمہ یہہ قول امام رازی کا تفسیر نیشاپوری میں تحت تفسیر کریمہ اتخذوا احبارہم الخ
کے نقل کیا اور راقم الحروف نے تفسیر کبیر میں تحت آیہ مذکور کے یہہ قول نپایا شاید کسی اور
محل میں امام رازی نے کہا ہوگا بہرحال یہہ دہوکا ہوا امام رازی کو جو سکوت مقلدین فقہا کو
قبول کرنے ظاہر معنی آیہ سے مخالف مذہب ائمہ اپنی کے مثل فعل یہود و نصاری کے سمجھی ایسلیے کہ

اول تو علماء یہود و نصاریٰ برخلاف احکام الٰہیہ کے احکام گڑھتے تھے اور اس گڑھنے میں انکی نیت صالحہ بھی نہ تھی واسطے مال و جاہ وغیرہ کے یہ امور کرتے تھے دوسرے یہ کہ متبعین انکے اس حیثیت سے انکا اتباع اور تعظیم نہیں کرتے تھے کہ یہ لوگ مبین ہیں امر الٰہی کے اور حضرت حق سبحانہ نے انکا اتباع واجب کیا ہے بلکہ بطور اتباع ہوا اور رسم مروجہ اپنی کی انکی تعظیم اور اتباع میں کمر باندہی تھی چنانچہ یہہ مضمون حدیث عدی بن حاتم سے سابقا بیان میں آچکا اور یہہ سب امور فقہا اور مقلدین فقہا میں مفقود ہیں فاین ہذا من ذاک بلکہ سکوت اور تعجب مقلدین فقہا کا اور عدم قبول ظاہر سے آیہ کا اس جہت سے تہا کہ اعتقاد کرلیا فہم و اجتہاد اور ادراک معانی کتاب اللہ امام رازی پر مثل ائمہ مجتہدین اپنی کی نہیں رکھتے تھے اور بطور حسن ظن یہہ سمجھتے تھے کہ جیسا ہمارے ائمہ معنی ان آیات کو سمجھے ہیں اور نسخ و تعارض وغیرہ سمجھکر تاویلیں انکی کی ہیں ویسا امام رازی نہیں سمجھے پس ہم لوگ مذہب مختار اپنے مجتہدین کا جو انہوں نے تاویل وغیرہ آیات مذکورہ کی ملحوظ کرکے بیان کیا ہے بمجرد کہنے امام رازی کے کیونکر چھوڑ دیں چنانچہ صاحب تفسیر نیشاپوری نے بہی جواب قول امام رازی کا دیا ہے اور بعد نقل کلام امام رازی کے فرمایا قلتُ ولعلّہم توقفوا لحسن ظنّہم بالسلفِ لانّہم وقفوا من تلک الآیۃ علی ما لم یقف علیہ الخلفُ انتہی پس اس تقدیر پر نعوذ باللہ منہا وہ مقلدین فقہا مشرک کیونکر ہونگے اور اتباع انکا واسطے مجتہدین کے مثل اتباع یہود و نصاریٰ کسطرح ہوگا اور ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح ہے کہ کوئی مذہب کسی امام کا ایسا نہیں ہے کہ جمیع احکام اوسکی موافق ہوں ظاہر معنی ہر آیت اور حدیث کے پس جو حکم کہ مخالف ہوگا کسی آیت یا حدیث کے معنی ظاہری سے تو اوس مذہب والے کے سامنے ہم وہ آیت مخالفہ پڑہینگے پس اگر وہ مذہب والا معنی ظاہر اوسکی نہ قبول کریگا تو بر تقدیر مفروض تمہاری مشرک ہوجائیگا تو کوئی مسلمان کسی مذہب والا مسلم باقی نرہیگا سب مشرک اور بیدین ہوجائینگے نعوذ باللہ من ہذہ الہفوات اور اگر قبول کریگا تو ملعبہ بنجائیگا مذاہب مختلفہ مخالفہ کا و ما ہذا الا محو آثار الدین و محق رسوم الیقین مثلا مذہب ہم اہل سنت والجماعہ کا یہہ ہے کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ بلکہ جمیع صحابہ کرام مجتہدین عدول اور ثقات اور متقین تھے رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اب مثلاً

خوارج کہتے ہین کہ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما نے جو چھ مہینے تک بیعت
حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالے عنہ سی تخلف کیا اور حضرت فاطمہ نے اسی حال مین
انتقال فرمایا اور حضرت علی نے بعد انتقال حضرت فاطمہ کے بیعت کرلی کما ہو مصرح فی
کتب التواریخ و بعضہا فی الصحیح البخاری وغیرہ پس اس تخلف سی نعوذ باللہ منہا یہہ دونو
صاحب فاسق ہوگئے اسواسطی کہ اطاعت اولے الامر کے ساتھہ نص قطعی قرآن کی فرض ہے
اور تارک فرض کا فاسق ہے جیساکہ فرمایا اللہ تعالی نے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ
اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ
الْاٰخِرِ الآیہ قال البیضاوی فی تفسیرہ یرید بہم امراء المسلمین فی عہد رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم وبعدہ ویندرج فیہم الخلفاء والقضاۃ وامراء السریۃ امر الناس بطاعتہم بعد ما امرہم
بالعدل تنبیہا علی ان وجوب طاعتہم ما داموا علی الحق وقیل علماء الشرع انتہی پس اسکے
جواب مین مثلا اہل سنت نے یہہ کہا کہ وجوب طاعت امرا کا جبتک ہی کہ وہ علی الحق ہون
کما ہو ظاہر من کلام البیضاوی وقد ورد فی الحدیث الصحیح انما الطاعۃ فی معروف
اور حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہما دونو مجتہد تھے پس تا وقت نکرنے
بیعت کے انکے فہم و اجتہاد مین قیام حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالے عنہ کا امر خلافت پر بغیر
مشورہ و تجویز انکی کے باوجود ہونے انکے کے اہل بیت نبوت سی یا ندینا باغ فدک کا بطور
میراث کے خلاف شرع و معروف تہا گو اجتہاد اُن کا مطابق حق کے نہو والمجتہد قد یخطی و
یصیب علی الصحیح تو بجہت اسباب کے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالی عنہ انکے اجتہاد مین تارک
معروف تھے انہون نے بیعت مین تقاعد کیا پس آیہ کریمہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی
الْاَمْرِ مِنْکُمْ مطلق نرہی مقید ہوئے ساتھہ ہونے امرا کے اوپر حق کے اب بر تقدیر امام رازی
کے ان تمامی اہل سنت پر جو معنی آیہ کریمہ کے موافق مذہب اپنی کے ماؤل اور موجہ کرتی ہین
اور بمجرد سننی آیہ کریمہ کے خارجی نہین ہو جاتی حکم مشرک ہنجانے کا کیا جائیگا اور اسیطرح جو
لوگ کہ تاویل آیہ کریمہ کسیطرح سی نہین کرسکتے اور کلام خوارج سنکر یہہ کہتی ہین کہ ہمکو معنی یہ
کے معلوم نہین لیکن ہم تمہاری کہنے سی مذہب اپنا چہوڑینگے وہ بھی مشرک ہو جاینگے بری

عجب بات ہو اگر تاویل آیہ کریں تو مشرک ہو جاتے ہیں اور اگر نکریں تو خارجی بنیں اور امام رازی کہ
پیشوا ہیں اہل حقانہ کے سب سے پہلے اس حکم میں داخل ہوینگے اور مؤلف معیار جو پیرو ہی اسکا نہیں
اونکا بعد اونکے وہکذا فی مسائل کثیرۃ من الاصول والفروع ولا یخفی شناعۃ ہذا علی من لہ
ادنی مسکۃ فی العلم والدین ونیۃ فی حمایۃ المسلمین اسی قول سے امام قرطبی نے بیچ تفسیر
آیہ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا کے مقلدین مجتہدین کو حکم
آیہ کریمہ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ الآیۃ سے نکالا ہی اور پردہ خفار و غباوت الفاظ سفہا سی اوٹھا
ہے حیث قال ان التقلید المذموم ہو اخذ قول اہل الزیغ والبطلان بلا دلیل وتمسک لیس
تمسکہم فیہ الا قولہم انا وجدنا آباءنا علی امۃ وانا علی آثارہم مقتدون وہم کالیہود والنصاری
والفرق الضالۃ من الروافض والخوارج فمن قلدہم کان مثلہم فی الضلالۃ واما الاتباع الی
اہل الحق والتقلید الیہم فہو اصل من اصول الدین وعصمۃ من عصم المسلمین یلتجئ الیہ المقصر عن
درک النظر انتہی محصول کلامہ منقولاً فی رسالۃ لعلی القاری پس اس تحقیق وتنقیح سے واضح ہو گیا
کہ مقلدین ائمہ مجتہدین حکم آیت مذکورہ میں داخل نہیں اور زعم فاسد ان سفہا کا جو جراحت صلحا
مومنین اور فقہاء دین کو بخیالات تراشیدہ اپنی کے مشرکین اور مثل یہود ونصاری کے بتاتے
ہیں باطل ہوا اور نیز یہہ امر بھی کھل گیا کہ تقلید مجتہدین دین فی الحقیقہ اتباع ہے قرآن شریف اور
حدیث نبوی کا اور ہرگز مخالف اوسکی نہیں اور عاملین اوسکی مامور ہیں ساتھ اسکی اور [illegible]
اور جبتک رتبہ اجتہاد اور تنقید ادلہ واحکام حاصل ہو تو اونکو چھوڑ دینا احکام اجتہادیہ ائمہ
مجتہدین کا بسبب ظہور مخالفت ظاہر معنی حدیث وآیہ کے اصلاً جائز نہیں بلکہ حرام ہی اور یہہ جو شاہ
ولی اللہ مرحوم عقد الجید اور حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں جسکا ترجمہ یہہ ہی جو شخص عامی ہو
اور تقلید کرے کسی شخص معین کی فقہا میں سے اور یہہ سمجھے کہ اس فقیہ سے خطا ہو ہی نہیں سکتی اور جو
کچھہ اسنے کہا ہی یہی حق ہی قطعاً اور اوسکی دل میں سما گئی یہہ بات کہ ہرگز تقلید اوسکی چھوڑتا نہیں گو
دلیل شرعی مخالف اوسکی ظاہر ہو تو وہ شخص بیچ حکم اس آیہ کے موافق بیان حدیث عدی بن حاتم
کے داخل ہے انتہی مختصراً مثل کلام امام رازی کے مؤلف معیار کو نافع نہیں اور اگر اسپر محمول
کیا جاوی کہ بسبب تعامی لائق پہچاننے دلیل کے ہوا اور اسپر بجہت استعداد تام اور فہم کامل کے

کتاب وسنت سے اولہ احکام کو بعض مسائل ہی مین مون واضح ہونے لگین اور وہ شخص جامع ہوگیا
شرائط اجتہاد کا اور معرفت ادلہ کا پس جس مسئلہ مین اسکا اجتہاد پورا ہوا اور حکم اوسکو معلوم ہوگیا
پہر اوسنے بنظر تعصب کے اور تقلید کسی کی عمل اوپر دلیل واضحہ شرعیہ کے نکیا تو وہ شخص بحکم اس آیہ
مین داخل ہے تو فی نفسہ یہہ کلام صحیح بھی نہین اور مخالف ہی تحقیق مذکور سابق کے کمالا یخفی اور اس
بیان سے خوب کہلگیا جواب اس کلام منقول شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کا باید دانست چنانچہ عبادت
غیر خدا مطلقا شرک وکفر ست اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر ست ومعنی اطاعت غیر
بالاستقلال آنست کہ اورا مبلغ احکام ندانستہ ربقۂ تقلید او در گردن اندازد وتقلید او را لازم
شمارد وبا وجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالی دست از اتباع او برندارد وایں نوعیست
از اتخاذ انداد کہ در آیہ کریمہ اِتَّخَذُوْا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ نکوہش
آن فرمودہ اند انتہی اسلئے کہ اولاً تو مقلدین کی اطاعت واسطے مجتہدین کے بالاستقلال کہان ہوئی
تو مجتہدین کو مبلغ اور مبین احکام الہیہ کا سمجہکر انکی اطاعت کرتے ہین اور ثانیاً یہہ کہ جب ظہور دلیل
کا کلام الہی اور سنت نبوی سے اوپر ہوتا ہی وہ ظہور جو نزدیک اہل شرع کے معتبر ہی اور اس
مرتبہ ظہور مین مجتہد ہو جانا لازم ہے مخالف حکم اجتہادی کسی مجتہد کے تو اسوقت کبھی تقلید
لازم نہین جانتے اور عمل اوپر ظہور دلیل کے واجب سمجھتے ہین اور اسیطرح ظاہر ہوا جواب کلام منقول مولوی
اسمعیل کا رحمہ اللہ تعالی اور واضح ہوگئی تاویل اوسکی اور نیز یہہ ہے کہ مقلدین اہل سنت
یہہ عقیدہ نہین رکہتے کہ ہماری مجتہد سے امکان خطا نہین یا خطا اونسے واقع نہین پس اندراج
انکا حکم اس آیہ کریمہ مین بناءً علے قول الشیخ ولی اللہ وشاہ عبد العزیز ومولوی اسمعیل رحمہم
اللہ تعالی کیونکر ہوگا بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہہ عقیدہ رکہتے ہین کہ مجتہدنسے کبہی اجتہاد
مین خطا ہوتی ہے اور کبہی اصابت لیکن مقلدین پر اونکے درصورت وقوع خطا کے بھی مواخذہ
نہین ہے بلکہ مجتہدین کو بھی حالت خطا مین ایک درجہ ثواب کا ہے اور کیا شرک کی بات ہے
کہ وہ مقلد جسکو فہم ولیاقت استنباط احکام کی اور معرفت ادلہ کی کما حقہ نہین اسنے کسی امام
مجتہد کو جامع کمال فہم اجتہادی اور موصوف ساتہہ عدالت اور تقوی کے سمجہکر مبین احکام الہیہ
جانکر اسکا اتباع کیا اور اوسکی باب مین فہم استخراج مسائل اجتہادیہ مین یہہ حسن ظن رکہتا ہے

کہ خود لیاقت فہم انکی صحیح ہے اور مین جب لیاقت فہم ادلہ کی کما ینبغی نہین رکھتا تو بمقتضای
ظاہر معانی آیات و احادیث کے بغیر معرفت تامہ ناسخ و منسوخ و معارض اور صحیح اور
حسن اور ضعیف اور ظاہر اور نص اور مجمل اور مفسر وغیرہا کے کہ یہہ امور بغیر قوت تامہ
اجتہادیہ کے حاصل نہین ہوتی اتباع و تقلید اونکی کیونکر چھوڑون اور بشرط حصول لیاقت
اور ملکہ فہم ادلہ کے اگر مجھکو حدیث صحیح یا کوئی دلیل مخالف مذہب اپنے کے ملیگی تو اوس وقت
مین مذہب امام اپنے کا چھوڑ دونگا اسلئے کہ اوس وقت مجھکو رتبہ اجتہاد حاصل ہوگا پس
درصورت حصول اجتہاد کے تقلید کی ضرورت نہین تو اسصورت مین یہہ مقلد ہرگز مشرک نہوگا
اور منصف کو غور چاہیئے کہ حال مقلدین اہل سنت والجماعۃ کا یہی ہی پس ایسی شخص کا مشرک
ہونا اکثر کلام اکابر مذکورین سے اصلا ثابت نہوا اور یہی اس بیان سے کہل گئی توجیہ اس کلام
صاحب تفسیر مظہری کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ جب ہو صحیح نزدیک کسی کے حدیث مرفوع رسول
اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سالم ناسخ اور معارض سے اور ہو فتوی امام ابی حنیفہ کا مثلا
خلاف اوسکی اور تحقیق گئے ہون طرف حکم حدیث کی کوئی ائمہ اربعہ مین سے تو واجب ہی
اوس شخص پر اتباع حدیث کا اور نہ روکے اوس شخص کو جمنا اوپر مذہب اپنے کے اس اتباع
حدیث سے تاکہ لازم آجاے گردانا بعض ہماری کا بعض کو ارباب سوا اللہ تعالی کے اسلئے
اسلئے کہ جب وضوح کسی دلیل کا علی وجہ الکمال کسی مقلد پر ہوگا تو اوس مبحث خاص مین
وہ مقلد نرہیگا پس اس حالمین اوسپر حکم وجوب تقلید کا کون کرتا ہی اور اسیطور پر حال ہی
کلام ائمتنا الامام ابی حنیفہ اور امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رحمہم اللہ تعالے کا
کہ یہہ سب روایات حق مین اوس شخص کے ہین جو کہ عارف ادلہ کا ہو موافق اعتبار اور اعتماد
شرع کے اور احکام کو آیات اور احادیث سے پہچان اور نکال سکے کما نقلنا سابقا عن
السمہودی ناقلا عن السید لانی وسیجئی ازید منہ عنقریب اور یہہ کلام طیبی کا تحت حدیث
الا انی اوتیت القرآن ومثلہ معہ الخ جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ بیچ اس حدیث کے زجر و توبیخ
ہے کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اوپر اوس شخص کے جسنے چھوڑ دیا سنت کو اور نہ عمل کیا
حدیث پر اور کہا کہ مجھکو کتاب اللہ کافی ہے پس کیا حال ہے اوس شخص کا جسنے بمقابلہ اپنی

رای کے حدیث کو چھوڑ دیا اور جب سنی اسنی حدیث تو کہا کہ مین اسپر عمل نہین کرتا میرا امام
ہے مین اُسکا اتباع کرتا ہون انتہی پیچ حق امام ابی حنیفہ اور مقلدین اُنکے کے مقرر نہین
اسواسطی کہ امام ابی حنیفہ اور مقلدین اونکے تو حدیث ضعیف کو بھی اوپر رای قوی کے
ترجیح دیتے ہین چنانچہ مرقاۃ مین بعد نقل کلام طیبی کے مذکور ہے فی تکریر کلمۃ التنبیہ
توبیخ وتقریع اشنا من غضب عظیم علی ترک السنۃ والعمل بالحدیث استغناء بالکتاب فکیف
بمن رجح الرای علی الحدیث کذا ذکر الطیبی ولکن الامام الاعظم الحدیث ولو ضعیفا علی
الرای ولو قویا انتہی اور پھر جو مقلدین ظاہر حدیث پر جو مخالف ہو مذہب امام کے عمل
نہین کرتے اور مذہب اپنا نہین چھوڑتے نہ اسواسطی کہ حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین
حاشا وکلا بلکہ اسلئی کہ یہہ حدیث ہماری ائمہ کو پہنچی ہے اور انہون نے اسکی تاویل اور نسخ
وغیرہ سمجھکر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے اور ہمکو لیاقت پہچاننے ماخذ احکام کی مثل مجتہدین کے
نہین ہے پس بدون لیاقت تامہ کے ہم کیونکر حدیث پر عمل کرین اگر یہہ حدیث امام کو
نہ پہنچی ہوتی تو ہمکو روا تہا کہ ہم موافق دوسری مجتہد کے اتباع ظاہر حدیث کر لیتے اور یہہ
گمان بہت فاسد ہے کہ جائز ہے کہ یہہ حدیث امام کو نہ پہنچی ہو اسلئی کہ پہنچنا جمیع احادیث
احکام کا شرط ہے اجتہاد مطلق کے کما ذکر ہے عامہ کتب الاصول وغیرہ قال الشیخ ولی اللہ
الدہلوی رحمہ اللہ تعالی فی عقد الجید وشرطہ ای شرط الاجتہاد المطلق انہ لابد لہ ان
یعرف من الکتاب والسنۃ ما یتعلق بالاحکام ومواقع الاجماع وشرائط القیاس وکیفیۃ
النظر وعلم العربیۃ والناسخ والمنسوخ وحال الرواۃ انتہی البتہ حدیث مذکور مین رد
ہے اوپر خوارج اور اصحاب ظواہر کے جنہون نے فقط ظواہر معانی قران پر اکتفا کیا ہے
اور حدیث کو جو بیان ہے قران کا اور احکام الہیہ کا چھوڑ دیا ہے کما قال الخطابی ذکرہ ردا
علی ما ذہب الیہ الخوارج واصحاب الظواہر فانہم تعلقوا بظاہر القران وترکوا السنۃ التی ضمنت
بیان القران فتحیروا واضلوا انتہی نقلا عن المرقاۃ اور یہہ فرمانا حضرت شیخ محی الدین بن العربی
رضی اللہ تعالی عنہ کا کہ جب حدیث صحیح ملجای اور اوسکی مخالف ہو قول کسی صحابی کا
یا امام کا تو چھوڑدینا حدیث کا جائز نہین اور چھوڑدیا جای وہ قول اس امام اور صحابی کا انتہی

اور یہہ فرمایا حضرت شیخ المشایخ قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالی
عنہ کا کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین اور قریب مت کہاو
کسی قول ضعیف یا قوی کسی کہ نہی موافق ہے مقلدین مذہب امام کے پس کس لئے انکے یہان حدیث
ضعیف کو بہی ترجیح ہے اوپر رای مجتہد کے علاوہ یہہ کہ سمجہنا حدیث صحیح غیر منسوخ وغیرہ کا
اور عمل کرنا کتاب و سنت مین بلکہ استخراج حکم کے پیشہ ہے مجتہد کا کما مر مفصلاً والاحکم علیہ موجود
التنبیہ آور وہ جو کہین لا مذہب مقابلہ قول امام مین حدیث لے آتے ہین اور مقلدین مذہب حنفیہ
اوسکے جہت سے مذہب اپنا نہین چہوڑتے تو بجہت اسکی کہ ان مقلدین کو نا حصول ملکہ اجتہاد احکام
اجتہادیہ مین چہوڑ دینا تقلید مجتہد کا اور عمل کرنا حدیث پر جائز نہین ہے نہ بسبب اسبابات کے
کہ یہہ صاحبین حدیث پر رای کو ترجیح دیتے ہین نعوذ باللہ سبحانہ منہا اور وہ جو دارکی شافعی
بعض مسائل مین مذہب شافعی کو چہوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تہے تو علی تقدیر تسلیم صحت نقل کیا
بعید ہے کہ اس بعض مسائل مین یا جمیع مین اونکو مرتبہ اجتہاد حاصل ہوا اور اگر مرتبہ اجتہاد نہ تہا تو
بنا بر تصریحات محققین کے جو پہلے مذکور ہوچکین عمل اونکا قابل اعتماد و قبول نہین اور وہ جو شیخ
عز الدین بن عبد السلام نے فرمایا ہے کہ بعض فقہا باوجود آگاہی کے اوپر ضعف ماخذ حکم امام اپنے
کے ایسطور پر کہ اوسکو دفع نہین کرسکتی تقلید امام نہین چہوڑتے اور چہوڑ دیتے ہین تقلید اوس شخص
کی جسکے لئے کتاب و سنت شاہد ہی اور تاویلین بعید و کلام امام اپنی کی کرتے ہین انتہی اولاً اسمین
ہے کہ ایسطور کے لوگ مقلدین امام ابی حنیفہ نہین ہین اسلئے کہ امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی
ہین کہ جسکے دفع مین اور اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہوتا ہے اور جسکا جی چاہے ضعف ماخذ
حکم امام دکہاوے اور جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکہے چنانچہ منجملہ ثبوت اس امر کا
مبحث اجوبہ مسائل مین آتا ہے اور ثانیاً یہہ کہ ہم پوچہتے ہین کہ وہ فقہا اگر قابل سمجہنے ضعف
اور قوت ماخذ کے تہی تو مجتہد تہے اور فی الواقع اس تقدیر پر یہہ فعل اونکا قابل تعجب ہی لیکن
ہم پر یہہ کلام حجت نہین اسلئے کہ ہمنے یہہ کب کہا ہی کہ مجتہد باوصف لیاقت اطلاع ضعف
اور قوت ماخذ حکم کے اور حصول ملکہ اجتہاد کے ضعف ماخذ پر اطلاع پاکر مذہب امام کو چہوڑ
اور تقلید پر جما رہے اور اگر لائق سمجہنے ضعف اور قوت ماخذ کے کا نہین تہی تو غلط

زید و عمر سے مذہب ایسے امام کا چھوڑا نہین جاتا اور چھوڑنا ممنوع ہے ورنہ ملت و مذاہب کا کچھہ

ٹھکانا نہ لگیگا اسلیئے کہ ہر شخص علمای مذاہب مخالفہ مین سے خواہ اہل سنت ہون یا غیر ان مقلدین

کو موافق زعم اپنی کے ضعف ماخذ دکہاینگے اور مذہب اونکا ہاتھہ سے چھوڑاینگے اور ان بیچارونکو

کہ لیاقت رد و قدح علما کی اور تقویت مذہب کی نہین ہی ملعبہ اور زیر مشق افہام فاسدہ اور اوہام

کاسدہ کا بنائینگے اور وہ کلام شیخ ابوشامہ کا جسکو نقل کیا ہے کتاب اصول سے اور ترجمہ اوسکا

یہہ ہے کہ محروم ہوگئے فقہا ہمارے زمانے مین نظر کرنے سے بیچ کتب حدیث کے اور بحث کرنے

سے اوسکے سمجہنے اور معانی کے اور مطالعہ کتب نفیسہ شروح لغت وغیرہ اوسکی سے بلکہ انہون نے

صرف کردیا عمر اپنی کو بیچ اقوال فقہا سابقین کے اور چھوڑ دیا نظر کرنے کو بیچ کلام نبی معصوم

صلے اللہ علیہ وسلم اپنی کے اور آثار صحابہ کے جنہون نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی پائی تہی اور سمجھی تہی مطالب نفیسہ شرعیہ کو پس ناچار ایسی فقہا محروم ہوگئی حصول

رتبہ اجتہادسی اور باقی رہی مقلد اپنی بزرگون کے انتہے مختصرا واسطی ترغیب مسلمین اور فقہاء

مقلدین کے ہی بیچ تحصیل مرتبہ اجتہاد کے اور سکو منع تقلید و اجب اور تشنیع مقلدین سی کیا علاقہ

اور دعوی مولف معیار سنی کیا ربط مع ہذا عذر اور جواب جانب فقہاء مقلدین سے بیچ تقاعد

کے تحصیل مرتبہ اجتہاد سی بہت معقول اور لائق سمع و قبول ہین لیکن ہم اسجگہہ باعث لزوم تطویل

اور عدم احتیاج ذکر نہین کرتے اور جواب کلام علی بستی اور امام علائی کا ضمن جواب کلام امام

رازی اور شاہ ولی اللہ مین گزر چکا فلیتذکر ولیتشکر اور یہہ کلام ابن حزم کا جسکو ہم پہلے ہی

نقل کرچکے ہین التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم

بلا برہان لقولہ تعالے اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ وقولہ تعالی وَإِذَا قِيلَ

لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا انتہی دلالت اوپر حرام ہونے تقلید فقہا

کے نہین کرتا اسواسطی کہ وہ تقلید جسکو ابن حزم نے حرام کہا ہی وہ تقلید ہے غیر رسول اللہ صلے

اللہ علیہ وسلم کی بدون برہان شرعی کے اور تقلید ائمہ مجتہدین کے حقیقت مین تقلید ہی رسول اللہ

صلے اللہ علیہ وسلم کے اسواسطی کہ مجتہدین تو مبین ہین احکام الہیہ کے اسیواسطی قیاس کو جو خاص

ہے ساتھ مجتہدین کے تمامی ارباب اصول مُظہر حکم کہتے ہین نہ مثبت کما قال فی بدیع الاصول

والحق ان الاباحة لا تلیس لشیء تثبت انتهی وقال فی شرح مسلم الثبوت ومنع ثبوت الحنفیۃ بوا اسد تعالے
ثبت اور بھی تقلید ائمہ مجتہدین کی جو برہان شرعی کے کہتا ہی ہے تو نص قطعی قران برہان اوسکا
ہے قال اللہ سبحانہ وتعالے فَاسْئَلُوٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقد مر مفصلا پس جو تقلید غیر
کی تقلید غیر مجتہد کی واسطے مجتہد کے واجب حتمی ہے تو حرام کہنا اوسکو انکار ہے نص قطعی کا اور
کفر ہے بہر حال اور ثبوت قیاس بھی بحکم شرعی ہے جیساکہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہ
اسپر دال ہے اور بھی اہل تفسیر آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ اوپر ثبوت قیاس کے دلیل
گردانتے ہین وقال فی مسلم الثبوت القیاس حجۃ شرعیۃ بحکم شرعی وکما ہو کذالک کا التعبد بہ
واقع الیہ پس جب تقلید غیر قایسین کی وقت لاعلمی کے واسطے قایسین مجتہدین کے لازم ہوئی اور
ثبوت قیاس بھی ہوا ساتھہ نص قرانی اور حدیث نبوی کے اور بہر اجماع بھی ہوا اوسپر تو ہی مجتہد
ہی کا کرہونا ہر اور وہ قیاس مظہر قرار پایا احکام الہیہ کا تو مجل انصاف ہی کہ اوسکو کون مرد
مسلم کہیگا اور یہہ جو ابن حزم نے کہا ہے وقال تعالی فما خالمن لم ۔۔۔ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ
يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَاُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ وقال تعالے
فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ انتہی اور اس
سے اوپر حرمت تقلید کے برہان لایا ہے کلام ہی بہت بعید انصاف سی اسواسطی کہ آیت
فبشر عبادی الذین الایہ کا مفاد یہہ ہے کہ اللہ تعالی نے اُن لوگون کی جو عبادت غیر اللہ تعالے
سے اجتناب کرتے ہین اور بارگاہ حضرت الہی مین انابت بجالاتے ہین اور جو قول احکام الہیہ مین
سنتے ہین انمین سے احسن اور افضل اختیار کرتے ہین مدح فرمائی ہے اور اونکو بشارت دی
ہے پس اس آیہ مین توصیف ہوئی ناقدین اقوال اور ممیزین احکام کے جوکہ حسن اور احسن وغیرہ
مین تمیز کرکے عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہین عام ہے اس سی کہ وہ ممیزین مرتبہ اجتہاد مطلق
رکہتے ہون یا نہین اتنا امر چاہیئے کہ جز نظر اور غور اونکے احوال کی مناسب ہی اوسکو وا لگے
احسن اور افضل اختیار کرتے ہین اور یہہ نہین کہ فقط اپنی بڑون کی پیروی سے گو افعال اُنکے
مخالف ہون حق کے حق ظاہر کو چہوڑین کما مر سابقا بیانہ عن کلام العلامۃ الزمخشری و
قال البیضاوی فیہ وضع الظاہر موضع ضمیر الذین اجتنبوا للدلالۃ علی مبدء اجتنابہم وانہم نقاد

نے الذین یمیزون بین الحق والباطل ویؤثرون الافضل فالافضل انتہے وہکذا فی النیشاپوری والتفسیر الکبیر پس محمول کرنا اسکا فقط بیچ حق غیر مقلدین کے تحریف ہی خیال باطل کی اور مخالف ہے الفاظ صریحہ آیت کی اسلئے کہ ممیزین اور ناقدین عام ہین اس سے کہ مجتہد ہون یا مقلد دوسرے یہہ کہ بالفرض اگر مراد اس سے مجتہد ہی ہون تب بھی بشارت اور مدح اونکی ذم اور تقبیح مقلدین کو مستلزم نہین اور یہہ کہنا کہ اجماع جمیع صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اسبات پر ہے کہ کوئی انمین سے جمیع اقوال کسی مجتہد پر عمل نہین کرتا تہا بلکہ اس سے منع کرتے تھے کلام ہے بلا دلیل اور قول ہے باعث تضلیل کہین پر کتب شرعیہ مین منع تقلید مجتہد معین سے جمیع اقوال اجتہادیہ مین وارد نہین ابن حزم کو چاہیئے تھا کہ اس دعوی پر کوئی نقل وبرہان کلام محققین سے نقل کرتا تو قابل سماع عقلا اور لائق جواب اذکیا ہوتا والا فنحن لا نطول الکلام فیما لا یصلح لقبول الفحول ولا لسمع عند ذوی العقول اور یہہ امر صحیح ہے کہ جو شخص التزام کرے اتباع جمیع اقوال امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مثلا اور نہ اعتماد کرے قرآن وحدیث پر باوصف فہم تام قرآن وحدیث کے اور پہیر لاوی معانی قران وحدیث کو طرف قول امام اپنے کے تو بلاشبہ اوسنے مخالفت دین متین اور اجماع مسلمین کی کی لیکن مقلدین فقہا ہرگز قران وحدیث کو نہین چہوڑتے اور قول مجتہد کو بیان احکام قران وحدیث کا سمجہہ کر بحکم شرع لایق اتباع وتقلید جانتے ہین اور اگر فہم تام اور مرتبہ اجتہاد پیدا کرتے ہین گو بعض مسائل مین ہو تو اوسمین تقلید کو واجب نہین کہتے پس فرقہ مقلدین امام ابی حنیفہ کہ معرض نصوص قرآن وحدیث سے نہوئی اونکے اوپر کلام ابن حزم ہرگز حجت نہوا اور مرتبہ اجتہاد وملکہ تامہ استنباط اونکو حاصل نہین ہے کہ حرمت تقلید اونپر ثابت ہو اسیواسطے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس کلام ابن حزم کو محمول فرمایا ہی حق مجتہد ولو کہ نے بعض المسائل اور حق مین اس شخص کے جسکو بیقین حکم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غیر منسوخ وغیر معارض وغیرہ معلوم ہوگیا ہے وقد مر مفصلا ولا باس ان نعید بعضہ تذکیرا وایقاظا قال الشیخ الاجل ولی اللہ الدہلوی فما ذہب الیہ ابن حزم حیث قال التقلید حرام ولا یحل لاحد ان یاخذ قول احد غیر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بلا برہان الخ انما یتم فیمن لہ ضرب من الاجتہاد ولو فی مسئلۃ واحدۃ وفیمن ظہر علیہ ظہورا بینا ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم امر بکذا ونہی عن کذا وانہ لیس بمنسوخ اما بان یتتبع الاحادیث

واقوال المخالف والموافق في المسئلة فلا يجد لها نسخا او يأتي برأي مجرد تعنتا من المتبحرين في العلم
يذهبون اليه ويرى المخالف له لا يحتج الا القياس او استنباطا او نحو ذلك فحينئذ لا سبب لمخالفة
حديث النبي صلى الله عليه وسلم الا النفاق الخفي او حمق ظاهر انتهى بعده قول ابن حزم کا یہ
تمام ہوتا مگر حق میں اس شخص کے جسکو ایک نوع اجتہاد حاصل ہو اگرچہ ایک ہی مسئلہ میں ہو
اور حق میں اس شخص کے جسپر ظاہر ہو چکی بیقین یہہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
امر کیا یا نہی کی اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہیں یہہ ظاہر ہونا یا تو بجہت اسباب کے ہو کہ اس
شخص نے تلاش احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ کی اور پھر نسخ وغیرہ اس حکم کا نہ پایا یا ایک
گروہ عظیم علمای متبحرین اور ائمہ مجتہدین نے حکم اس حدیث کو قبول فرمایا اور فقط ایک شخص نے
اس حدیث کو چھوڑکر اپنی رای پر عمل کیا تو ایسے مقلد کا چھوڑ دینا حکم حدیث کو اور عمل کرنا رای
مجتہد واحد پر دلیل نفاق خفی یا نادانی جلی کی ہے انتہی ترجمہ راقم الحروف کہتا ہی جو شخص
کہ اوسکو تتبع احادیث اور اقوال مخالفہ اور موافقہ مجتہدین کا اسقدر ہو کہ حدیث منسوخ اور
معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ میں تمیز تام کر لے اور معانی نصوص مع شرائط معتبرہ معرفت
بخوبی پہچانے تو وہ شخص بیشک زمرہ مجتہدین میں داخل ہے اگرچہ مجتہد مطلق نہو اسلئے کہ مجتہد
فی بعض المسائل کو جاننا متعلقات اس مسئلہ کا جسمیں یہہ مجتہد قرار پائے واسطے تحقق اجتہاد کی کافی
ہے اور جامع ہونا جمیع شرائط اجتہاد کا ضروری نہیں کما قال في بديع الاصول واما المجتهد
في حكم فيكفي فيه معرفته بما يتعلق به خاصة انتهى اب غور کرو کہ اس کلام منقول شاہ ولی اللہ رحمۃ
اللہ علیہ کا مولف معیار یہہ ترجمہ کرتا ہے کہ یہہ کلام ابن حزم کا حق میں اس شخص کے ہے جو کہ قرآن
اور حدیث سے استنباط احکام نکرے اور اس سے بھاگے اور عبارت انما يتم فيمن له ضرب من الاجتهاد
کو تحریف کرکے فیمن لیس له ضرب من الاجتهاد بنایا ہے اور معنی لیس له کے بھاگنے کے لئے ہیں بایں فہم
و ادراک و بایں تدین و انصاف دعوی اجتہاد یعنی چہ آرد جواب صحیح کلام شاہ ولی اللہ کا اور اظہار
مفاسد استناد مولف معیار کا ہمنے ضمن کلام سابق میں تفصیل دیدیا اور کر دیا فلا نطول الکلام فیہ
ثانیا اب انصاف سے دیکھو کہ یہہ تقلید جو علمای محققین اور جماعت فقہای مصنفین اور جم غفیر عامہ
مسلمین میں مروج ہی ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہیں اور کوئی کلام منقول معیار کا شناعت اس

تقلید پر دال نہین اور ایسی تقلید کا شرک ٹھہرانے والا ایسا تھہ مزخرفات فاسدہ اور تحریفات کاسدہ اپنی کے بلا اشتباہ نادان وسفیہ ہے اور وہ تقلید جو حرام وشرک ہی تقلید اہل زیغ اور مبتدعین اہوا ہے نہ اتباع ائمہ ہدے اور اعلام متبعین ملت مصطفے صلے اللہ علیہ وسلم کما نقلنا عن الامام القرطبی وغیرہ **قال صاحب التنویر** اور دوسری بات اِس اجماع مذکور سے یہہ نکلی کہ باطل ہے قول اُن نادانون کا جو کہتے ہین کہ اللہ تعالی نے نہین حکم کیا ہمکو اتباع ابو حنیفہ کا یا کسیکا الخ **قال علیہ صاحب المعیار** قائل اِس قول کے ایک تو شاہ ولی اللہ ہین جیسا کہ قول سدید مین مذکور ہے اور ایک ملا علی قاری ہین چنانچہ شرح عین العلم مین فرماتے ہین **اقول** بعون اللہ الجلیل واحق الحق وابطل الاباطیل صاحب تنویر الحق لکھتے ہین کہ تحقیق سابق اور اثبات اجماع مذکور سے باطل ہوگیا قول اُن نادانون کا جو کہ یہہ کہتے ہین کہ اللہ تعالے نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونے کا حکم نہین کیا بلکہ حکم کیا ہے اتباع رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا اور جس کسی نے تقلید کی کسی کی ائمہ اربعہ مین سے تو اوسنے مخالفت کی حکم خدا کی بلا شک پس واجب ہی ہر عاقل پر کہ عمل کرے اوس چیز پر جو ہے حدیث مین اور جو کچھہ کہ حدیث مین نہ پایا جاوے تو استنباط کرے اپنی عقل ورای سے پس ترک کیا ان جاہلون نے عمل کرنا چارون اماموں کی کتابون پر بالکل اور حال یہہ ہے کہ انہون نے بڑی سعی کرکے قرآن و حدیث سے مسائل لکھے ہین اور عمل کرتے ہین حدیث پر بموجب فہم ورای اپنی کے اور استنباط کرتے ہین جسطرح چاہین اور نام رکھتے ہین اپنا فرقہ محمدیہ جیسے کہ نام رکھتے ہین معتزلہ اپنا اہل توحید اور طعن کرتے ہین مقلدین ائمہ اربعہ پر الخ یہان اہل انصاف سے امید التفات و غور ہے کہ مقصود اِس کلام سے یہہ ہی کہ ہمنے تحقیق مذکور سابق سے یہہ امر ثابت کیا کہ اتباع ائمہ اربعہ کا بعینہ اتباع ہے کتاب وسنت کا اور غیر مجتہد کے لئے کوئی طریقہ اتباع شرع کا اور احکام اجتہادیہ کا سوا تقلید ائمہ مجتہدین کے خصوصاً اِس زمانہ مین سوا مذاہب اربعہ کے نہین نکل سکتا تو ہر مسلمان غیر مجتہد پر لازم ہے کہ انہین مذاہب اربعہ کا اتباع کرے اور اگر اتباع انکا چھوڑدیگا تو تارک فرض کا ہوگا اور دین مین بڑا فتنہ برپا ہو جائیگا اور نفس الواقع بالذات اللہ جلشانہ نے حنفی وغیرہ ہونیکا امر نہین فرمایا لیکن جسوقت امر کیا اپنی اطاعت اور اپنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کی فرمانبرداری کا بموجب اَطِیعُوا اللّٰہَ وَاَطِیعُوا الرَّسُولَ کے اور وقت لاعلمی اپنے منہ سے کہنے
کے بمقتضای کریمہ فَاسْئَلُوا اَہْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے مسائل اجتہادیہ میں تقلید مجتہدین کا
امر فرمایا اور بجہت کامل ہونے تنقیح اور تدوین اور ضبط وغیرہ کے یا بسبب نہ پایا جانے روایات
صحیحہ معتبرہ مبین الاطلاقات والتقییدات وغیرہا کے متعین ہونے تقلید ائمہ اربعہ کی اوپر اجماع
ہوا متقدمین کا کما مر تو اب نہ باقی رہا طریقہ اتباع امر الٰہی جلشانہ کا واسطے غیر مجتہد کے سوا تقلید
ائمہ اربعہ کے چنانچہ اس مضمون کو شیخ عبد الحلیم ابن ملا فروخ المکی نے قول سدید میں مصرح فرمایا ہے
کما قال اعلم انہ لم یکلف اللہ تعالی احدا من عبادہ بان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او
حنبلیا بل اوجب علیہم الایمان بما بعث سیدنا محمدا صلی اللہ علیہ وسلم والعمل بشریعتہ غیر ان
العمل متوقف علی الوقوف علیہا والوقوف علیہا لہ طرق فما کان منہا ما یشترک فیہ العامۃ و
اہل النظر کالعلم بفرضیۃ الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم والوضوء اجمالا وکالعلم بحرمۃ الزنا والخمر
واللواطۃ وقتل النفس وغیر ذلک مما علم من الدین بالضرورۃ فذلک لا یتوقف فیہ علی اتباع
مجتہد ومذہب معین بل کل مسلم علیہ اعتقاد ذلک فمن کان فی العصر الاول فلا یخفی وضوح
ذلک فی حقہ ومن کان فی الاعصار المتاخرۃ فلوصول ذلک الیہ طریقہ ضروری من الاجماع والتواتر
وسماع الآیات والسنن المستفیضۃ المشہورۃ بذلک فی حق من وصلت الیہ واما ما لا یتوصل الیہ الا بعد
من النظر والاستدلال فمن کان قادرا علیہ بتوفر الآلۃ وجب علیہ فعلہ کالائمۃ المجتہدین ومن لم
یکن لہ قدرۃ وجب علیہ اتباع من ارشدہ الی ما کلف بہ ممن ہو من اہل النظر والاجتہاد والعدالۃ
ویسقط عن العاجز تکلیفہ بالبحث والنظر لعجزہ لقولہ تعالی لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا ولقولہ عز وجل
فَاسْئَلُوا اَہْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ وقریب منہ ما افادہ الشیخ ولی اللہ الدہلوی فی رسالتہ المسماۃ
بالعقد الجید ورسالتہ المسماۃ بالانصاف فی بیان سبب الاختلاف ولفظہ اعلم ان الامۃ اجتمعت
علی ان یعتمدوا علی السلف فی معرفۃ الشریعۃ فالتابعون اعتمدوا فی ذلک علی الصحابۃ وتبع التابعین
اعتمدوا علی التابعین وہکذا فی کل طبقۃ اعتمد العلماء علی من قبلہم والعقل یدل علی حسن ذلک لان
الشریعۃ لا تعرف الا بالنقل والاستنباط والنقل لا یستقیم الا بان تاخذ کل طبقۃ عمن قبلہا بالاتصال
ولا بد فی الاستنباط من ان تعرف مذاہب المتقدمین لئلا یخرج من اقوالہم فیخرق الاجماع ویبنی

علیہا ویستعین فی ذلک بمن سبقہ واذا تعین الاعتماد علی السلف فلابد من ان یکون اقوالہم
التی یعتمد علیہا مرویۃ بالاسناد الصحیح او مدونۃ فی کتب مشہورۃ وان یکون مخدومۃ بان یبین
الراجح من محتملاتہا ویخصص عمومہا فی بعض المواضع ویقید مطلقہا فی بعض المواضع ویجمع المختلف
فیہا ویبین علل احکامہا والا لم یصح الاعتماد علیہا ولیس مذہب فی ہذہ الازمنۃ المتاخرۃ بہذہ
الصفۃ الا ہذہ المذاہب الاربعۃ اللہم الا مذہب الامامیۃ والزیدیۃ وہم اہل البدعۃ لا یجوز الاعتماد
علیہا انتہی مختصراً پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ قائل اِس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ
صاحب ہین پہلے تو یہہ امر صریح غلط ہے کہ قول سدید مین شاہ ولی اللہ نے کہا قول سدید مؤلف
ہے عبد العظیم ابن ملا فروخ المکی کی نہ شاہ ولی اللہ صاحب کی دیکہو اخیر قول سدید مین کہا ہے
قال جامعہا محمد عبد العظیم المکی الحنفی وبعد تعلیق ہذہ الاسطر بعدۃ سنین ظفرت فی اثناء المطالعۃ
الخ اس کلام کی بعینہ وہ مثل ہے ع چہ خوش گفت سعدی در زلیخا ٭ شاید مؤلف معیار نے
کسی سے نام قول سدید کا سن لیا ہے اور نظر سے نہین گذری اور ثانیاً یہہ کہ مؤلف تنویر نے
فقط اتنی بات کہنے والونکو کہ اللہ تعالی نے کسیکو حنفی یا شافعی ہونے کا امر نہین کیا خواہ وہ
کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور کوئی نادان نہین کہا بلکہ نادان کہا ہے اُن لامذہبونکو جو کہ
باوصف عدم لیاقت فہم مسائل کے اونہونے ملکہ اجتہاد کے یہہ کہتے ہین کہ ہم مذاہب اربعہ
کا اتباع نہین کرتے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے کسیکو اتباع مذاہب اربعہ کا حکم نہین کیا اور جو
کوئی اتباع مذاہب اربعہ کریگا تو وہ مخالفت کریگا حکم الہی کی اور اپنی خیالات غیر معتبرہ پر احکام
شرع مبنی کرتے ہین الی اخر ما مر فی کلام صاحب التنویر اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو موافق تحقیق
صاحب تنویر کے بیان فرماتے ہین کما مر اور شرح عین العلم مین کلام ملا علی قاری کا ہمنے موافق
شاہ ولی اللہ کے پایا نہ مطابق زعم مؤلف معیار کے جسوقت مؤلف معیار تصحیح نقل کریگا تو جواب
اُسکا معہ مالہ وعلیہ دیا جائیگا اور ابھی مؤلف تنویر نے تقلید مجتہد معین سے بحث نہین کی ہے بلکہ
ابھی تو نفس تقلید ائمہ اربعہ مین کلام ہو رہا ہے پس یہہ کہنا کہ شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج
اور سید پاشا اور ابن حاجب وغیرہ نے کسیکو حکم نہین کیا کہ ایک ہی امام کے تقلید کری انتہی
اِس محل مین لاطائل صرف ہے جب تقلید شخصی مین بحث واقع ہوگی وہان پر نقل کرنا اس کلام کا چاہیے

اور شیخ ابن الہمام نے اور علامہ ابن امیر حاج نے اور علامہ سید بادشاہ نے اور شیخ ابن الحاجب نے اور قاضی عضد الدین نے اور صاحب مسلم محب اللہ بہاری نے اور مولانا بحر العلوم عبد العلی لکھنوی نے اور صاحب [illegible] فاضل [illegible] نے اور بہت علماء خلف اور سلف نے بھی کہا ہے کہ اللہ تعالی نے کسی کو حکم نہیں کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کرے جیسا کہ بحث تقلید شخصی میں تنویر میں [illegible] کلام کو نقل کیا

[illegible] جاویگا تو غرض نہیں [illegible] کسی نے بھی یہ کہا کہ اللہ تعالی نے [illegible] تخصیص نہیں کی [illegible] کا اتباع نا واقف [illegible] اور ازالہ خفا [illegible] بحث تقلید شخصی [illegible] جب [illegible] نہیں کہ جناب [illegible] دلیل سے ان سب حضرات [illegible] نہیں

اور وہین پر جواب معقول ان نقول کا دیا جائیگا اور یہہ کہنا کہ غرض ان سبکی یہی ہے کہ ائمہ متبوعین
نے کسیکی تقلید معین کی نہیں کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع ناواقف پر واجب کیا ہی انتہی کیسا کلام
بیمعنی ہے پہلے تو یہہ کہ بالفرض منع تقلید ایک شخص معین کے یہی معنی کرنا تقلید چند شخص کے یہی لا علی
التعیین لازم نہیں آتے منشا کوئی کہی کہ ایک شخص معین کا اتباع کرو تو اسکی یہہ کب لازم ہی کہ چار شخص
کا اتباع لا علی التعیین یعنی کبھی ایک کا اور کبھی دوسریکا اور کبھی تیسری کا اور کبھی چوتھی کا لا علی
التعیین ہین نکر ولیس منع مذکور سے یہہ غرض نکالنا مخالف ہی عقل سلیم کے اور یہہ کہنا کہ وہ جو ہی
ان حضرات کا یہی ہے خیال خام ہے اور کلام ناسرانجام یہہ تو ایسا نظری ہے کہ کسی دلیل سے
مولف معیار اسکو ثابت نہیں کرسکتا و سیجی مفصلا قولہ یہہ ایک اور جوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب
پر اسلئے کہ انہون نے ایضاح الحق مین ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار محمدیہ خالصہ مقرر کرلینا چاہیئے الخ

اقول خلاصہ مدعا صاحب تنویر کا یہہ ہے کہ وہ فرقہ کہ جسکو مرتبہ اجتہاد کسی قسم کا بلکہ فہم کرنا
مسائل مستنبطہ مسببہ مجتہدین کا بھی کماینبغی حاصل نہین ہی اور باوصف اسکی وہ لوگ تقلید مجتہدین
نہین کرتے اور اسکو حرام کہتے ہین اور موافق اپنے اوہام کے احکام حوادث قران اور حدیث
سے نکالتی ہین اور تمامی فقہای سلف و خلف کو جنکی ہمت اور برکت انفاس طیبہ سے اطراف و
اکناف عالم منور ہے اور ایک خلق کثیر نے راہ ہدایت پائی ہے انکو نعوذ باللہ منہا مشرک
اور زندیق ٹھہراتے ہین اور ہذیانات صرفہ جاہلون اور سفیہون کے بہکانیکو معرض بیان مین لاتے
ہین اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہی جیسے معتزلے لوگ کہ
وہ اہل بدعت و ضلال اور منکر صفات کاملہ اللہ ذو الجلال ہین اپنا نام اہل توحید رکھتے ہین اب
اہل انصاف کو بغور ملاحظہ چاہیئے کہ مولف تنویر نے مولوی اسمعیل صاحب کو کب معتزلے کہا اور حال
انکا مثل نادانون مذکورین کے کہان تھا اور اگر زعم مولف معیار مین حال انکا ایسا ہی تھا تو جب
بھی صاحب تنویر نے انکو معتزلی نہین کہا بلکہ یہہ کہا ہے کہ قائلین ان ہذیانات کے اور عاملین
اور مروجین اس خرافات کے تارک ہین اتباع نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے اسلئے کہ اتباع فرع ہے
دعوت و اطلاع غرض مشرع کی اور غیر مجتہد کو مسائل اجتہادیہ مین بغیر تقلید مجتہد کے اطلاع اوپر
حکم شارع کے از قبیل محالات ہی اور باینہمہ اپنا نام فرقہ محمدیہ رکھتے ہین تو یہہ نام رکھنا انکا ایسا ہوگا

جیسیکہ معتزلی باوجود مخالفت اہل توحید کے اپنا نام اہل توحید رکہتے ہین ع برعکس نہند نام زنگی کافور، پس یہہ کلام بطور تشبیہ ہے نہ یہہ کہ اُن قائلین عزبانات کو معتزلی کہا ہی لیکن مؤلف معیار کہ دعوی فہم اجتہادی رکہتا ہی فرق درمیان تشبیہ و تمثیل کے نہین کرتا شاید فہم اجتہادی اوسکی مفید ان احکام کے اور موجب اس اوہام کے ہوئی اور یہہ جو کہا ہی کہ سب وشتم کرنا طریقہ ہمارا نہین ہے صلحا اور فقہا امت محمدی صلے اللہ علیہ وسلم کو کہین مشرک اور کبہی بدعتی ٹہرانا سب وشتم نہوگا کبر مقتا عند اللہ ان تقولوا ما لا تفعلون اب ہم موافق آیہ کریمہ فاصفح عنہم وقل سلام کے جواب کنایتی اس ابلہ فریبی کا موقوف رکہکر اصل مدعا پر آتے ہین اور اغلاط ظاہرہ اور خفیہ مؤلف معیار کی جو باب تقلید شخصی مین کی ہین فی الجملہ معرض اظہار مین لاتے ہین قال صاحب التنویر اور تیسری بات اس اجماع سے یہہ نکلی کہ ثابت ہوئی تقلید بطور تعیین یعنے مذہب معین کے اور باطل ہوئی تقلید بطریق عدم تعیین کے ای پر ثبوت تقلید کا بطریق تعیین کے پس اس سبب سے ہی کہ جب منعقد ہوا اجماع اہل سنت وجماعت کا اور اجماع ائمہ اربعہ کا اوپر نہ عمل کرنے اُس عمل کے کہ مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ثابت ہوئی ان دونو اجماعون سے تقلید مذہب معین کی اسلئے کہ یہہ ایک فرد ہی افراد اُن دونو اجماعونکی سے انتہی قال علیہ مؤلف المعیار یہہ ایک اور جوٹ ہی مولوی اسمعیل صاحب پر کیونکہ انہون نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہی الخ اقول احقاق حق اور بیان واقع مین اگر کسی پر جوٹ ہو تو ہو مگر مؤلف تنویر کو بالذات جوٹ کرنا کسی پر مقصود نہین اظہار حق مطلوب ہے اور جو کوئی اس تقلید ائمہ کو جو بطریق تعیین کے جماعت مسلمین عرب و عجم مین مروج اور معمول بہ ہی بدعت اور شرک کہتا ہی غلطی فاحش کرتا ہے مؤلف تنویر نے اسکا بیان بادلہ متعددہ کیا ہی اور فی الواقع اسمین تردد نہین کہ اگر عوام الناس کے لئی بلا وقوع ضرورت وبدون شرائط معتبرہ باب تقلید لاعلی التعیین کا کہول دیا جاوے تو ضبط احکام شرع مین فتور پڑ جاوی اور ایسی مفاسد لازم ہون کہ اصلاح پذیر ہونا انکا بہت دشوار ہو جاوی چنانچہ تفصیل اسکی ضمن رد اقوال مؤلف معیار مین آتی ہی پہلے تبیین غرض کلام مؤلف تنویر سنو کہ جس وقت اجماع اہل سنت اسپر قرار پایا کہ جو عمل ہو مخالف ائمہ اربعہ کے وہ قابل رد ہی پس جو شخص اہل سنت سی جسکو لیاقت ترجیح اقوال اور معرفت قوۃ وضعف ماخذ ادلہ کے نہین ہی اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے اور بعض مسائل شافعیہ پر

مثلاً تو بالضرور مجموعہ احوال و اعمال اُس شخص کے ایسے ہونگے کہ چاروں مذہب میں سے کسی کی
تطبیق نہ پائینگے اور سنت مقررہ اسکے مخالف ہوگا سب میں اہل سنت والجماعت کو لیکن یہ
شخص بھی مخالف ہوا اپنے طریق میں ائمہ اربعہ کے اور بھی اختیار کیا اسنے غیر سبیل مومنین کو اور
ترک کیا اتباع سواد اعظم کو کہ بتصریح حدیث صحیح اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الْاَعْظَمَ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّار
کے اتباع انکا واجب تھا پس نہ خلل ہوا اس امر کا جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے شامل ہوا البطلان
الغلبیہ لا علی التعیین کو یعنی کہ وہ بھی یا ایک فرد ہے امور مخالفہ ائمہ اربعہ میں سے تو مستلزم
اس بطلان کا بطلان [illegible] التعیین کو ایسا ہوا جیسا البطلان ہر فرد انسان کا بطلان ہے
[illegible] بطلان دو کا بطلان واحد کو یا بطلان اربع کا بطلان زوجیت مخصوصہ کا اور ثبوت
تخصیص مذاہب اربعہ وہ پیشتر بخوبی ہو چکا ہے یہاں حاجت تکرار نہیں اور کسی نے تخصیص
تقلید دینا اور ائمہ مجتہدین میں سے کسی علی الاطلاق واسطے ہر شخص کے مقلدین صرف میں سے ایک کے
تعیین کیا کہ جو بات جس مجتہد کی چاہے قبول کرلے اور جس مجتہد کی چاہے چھوڑ دے تفصیل
اس اجمال کی تصریح جو بات مولف معیار میں آتی ہے اور اور پروکی منصف فہم غیر متعسف کے حق
واضح ہوتا ہے پہلے سمجھ لو کہ حضرت حق سبحانہ نے امر کیا ہے اپنی عباد کو واسطے اتباع اپنے
اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کما قال عز من قائل اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ اور کرانا
اطاعت رسول اپنی کو بعینہ طاعت اپنی چنانچہ فرمایا مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ اور یہ بہت واضح
امر ہے کہ اطاعت مطلق کی بغیر پہچان لینے امر اوسکی کے ممکن نہیں پس ہر مسلمان پر جان لینا احکام
الہیہ شرعیہ کا وقت عمل کرنیکے ضرور ہے ہوا پھر بعض احکام دین کے تو وہ ہیں جنہیں فکر ہر مسلمان
کی بشرط سلامتی [illegible] بشرط تفکر و تدبر کے حق کو پہنچ سکتی ہے اور اگر نہ پہنچے تو بعد بیان [illegible]
علماء دین کے سمجھ میں آسکتی ہیں جیسی مسائل اعتقادیات اور بعض وہ ہیں جو بسبب شہرہ اور
تواتر نقل کے ہر مسلمان امت محمدی کو بشرط سلامتی عقل اور اختلاط اہل دین کے معلوم ہوتے
ہیں جیسی فرضیت نفس نماز اور اعداد رکعات اور تعیین نفس اوقات اوسکی کے اور فرضیت صوم
اور نفس زکوۃ وغیرہ تو علم ان احکام میں مقلد اور مجتہد دونو برابر ہیں اور بعض احکام ایسی ہیں
کہ اوسکی سمجھ لینی میں فکر ہر شخص مسلم کی کافی نہیں بعض اسکو سمجھتی ہیں اور بعض نہیں سمجھتی جیسے

احکام اجتہادیہ مثل حکم عدت اور ربوا اور مہر وغیرہ جنمین آرای مجتہدین امت کو مساغ و مداخلت ہی
اور بغیر صرف کرنے آرا اونکی کے ہر شخص انکو نہین سمجھہ سکتا پس وہ شخص مسلم جو اپنی فکر کو موافق شرائط
معتبرہ کے صرف کرکے احکام الہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اُسکو مجتہد کہتے ہین اور جو مسلمان
ان احکام کو اپنی فہم سی نہین سمجھہ سکتی تو اُنکو حکم ہے کہ جاننے والون سی معلوم کرلین اور اُنکا اتباع
کرین تو اس فرقہ ثانیہ کو عرف معظم اہل اصول مین مقلد کہتے ہین اور انپر بمقتضای آیہ کریمہ فَاسْئَلُوْا
اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کے تقلید اور اتباع مجتہدین کا واجب ہے کما نقلنا سابقًا عن القول السدید
ذکرہ انفی بدیع الاصول و شرحہ و مسلم الثبوت وغیرہ من کتب الاصول وقد فرغنا من کلامہم پھر
وہ مجتہد جسکو ایسا ملکہ ہے کہ بسبب اُسکے بتوسط شرائط اور اسباب استخراج احکام اجتہادیہ کے جمیع احکام اجتہادیہ کو
معلوم کرلیتا ہی اُسکو مجتہد مطلق کہتی ہین پہر وہ دو قسم ہے ایک وہ کہ وضع کری قواعد واسطی استنباط مسائل
کے اور تتبع کری آیات و احادیث و آثار کو واسطی پہچاننے ان احکام کے جنمین مجتہدین سابقین
فتوی دیچکے ہین اور اونمین تنقیح کرکے بعض کو اپنے فہم سی ترجیح دی اور مجملات کو مفصل کرے
اور محتملات کو متعین اور کلام کرے ساتھہ رای اپنی کے اُن مسائل مین جنمین سابقین نے افتا
نہین کیا اسکو مجتہد مطلق مستقل کہتے ہین دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے مگر اتباع کرتا ہے
قواعد موضوعہ مجتہد آخر کا اور اعتماد کرتا ہی اوپر تتبع اوسکی کے باآنکہ قادر ہی اوپر استخراج
مسائل کے قلیل ہون یا کثیر اوسکو مجتہد منتسب کہتی ہین پس داخل ہوا بیچ اسکی مجتہد فی بعض المسائل
جو مخالف ہین امام اسکی کے اور کبھی اطلاق مجتہد کیا جاتا ہے اوپر اُن لوگون کے جو استطاعت
مخالفت کی امام اپنی سی تو نہین رکہتی لیکن وہ مسائل جنمین امام اونکی نے تصریح نہین کی بفہم و
رای اپنی کے موافق اصول موضوعہ اور مسائل مستخرجہ امام اپنی کے معلوم کرلیتے ہین اونکو مجتہد
فی المسائل کہتے ہین اور کبھی وہ لوگ کہ نہ طاقت مخالفت رکہتی ہین اور نہ استخراج مسائل غیر مصرحہ
امام کرسکتے ہین مگر تفسیر قول مجمل اور تعیین حکم محتمل کے فہم رکہتی ہین اونکو مجتہد اصحاب تخریج کہتی ہین
چنانچہ بعض ان اقسام کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو اور فقہا نے بیان کیا ہی قال العلامۃ الشامی
ناقلًا عن المحقق ابن کمال باشا الاولی طبقۃ المجتہدین فی الشرع کالائمۃ الاربعۃ رضی اللہ تعالی عنہم
ومن سلک مسلکہم فی تاسیس القواعد الاصول وبہ یمتازون عن غیرہم الثانیۃ طبقۃ المجتہدین

ـب المذهب كأبي يوسف ومحمد وسائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على
مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة في الأحكام وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكن يقلدونه
في قواعد الأصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام
غير المقلدين له في الأصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها عن صاحب المذهب
كالخصاف وأبي جعفر الطحاوي وأبي الحسن الكرخي وشمس الأئمة الحلواني وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام
البزدوي وفخر الدين قاضي خان وأمثالهم فإنهم لا يقدرون على شيء من المخالفة لا في الأصول ولا في
الفروع لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها على حسب القواعد والأصول الرابعة طبقة
أصحاب التخريج من المقلدين كالرازي وأضرابه فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا لكنهم
لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم محتمل لأمرين
منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقايسة على أمثاله و
نظائره من الفروع انتهى وقال الشاه ولي الله في عقد الجيد وقد صرح الرافعي والنووي وغيرهما
بما يحصله كثيرا ان المجتهد المطلق الذي مر تفسيره على قسمين مستقل ومنتسب ويظهر من كلامهم
أن المستقل يمتاز من غيره بثلاث خصال إحداها التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته و
ثانيها تتبع الأحاديث والآيات والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيه واختيار بعض الأدلة
المتعارضة على بعض وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة والذي
نرى والله أعلم أن ذلك ثلثا علم الشافعي وثالثها التكلم في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها
أخذا من تلك الأدلة والمنتسب من سلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ
وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قل ذلك منه
أو كثر وإنما يشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق وأما الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب
وهو مقلد لإمامه فيما ظهر فيه رأيه لكنه يعرف قواعد إمامه وما بنى عليه مذهبه فإذا وقع حادثة لم يعرف
لإمامه فيها نصا اجتهد على مذهبه وخرجها من أقواله وعلى منواله ودونه في المرتبة مجتهد الفتيا وهو
المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول على آخر ووجه من وجوه الأصحاب على آخر انتهى وقال
في موضع آخر منه اعلم أن الناس في الأخذ بهذه المذاهب على أربعة منازل ولكل قوم لا يجوز أن

يتعدّد وہ احدہا مرتبۃ المجتہد المطلق المنتسب الی صاحب المذہب من تلک المذاہب وثانیہا مرتبۃ المخرّج
وہو المجتہد فی المذہب وثالثہا مرتبۃ المتبحّر فی المذہب الذی حفظ المذہب واتقنہ وہو یفتی بما اتقن
وحفظ من مذہب اصحابہ والرابع المقلد الصرف الذی یستفتی علماء المذہب ویعمل علی فتواہم انتہی
بعد اس تمہید کے معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب اسیطرح مجتہد فی بعض المسائل اور مجتہد فی
المذہب ان سب پر حکم وجوب تقلید امام کا جمیع احکام اجتہادیہ مین نہین کیا گیا اگر حکم وجوب تقلید جمیع
احکام اجتہادیہ مین ہے تو مقلد صرف پر ہی جسکو کسی قسم کی استطاعت اور فہم استخراج مسائل کی
نہین خواہ وہ عالم کتب تفسیر و حدیث و فقہ وغیرہ ہو یا نہو و سیجی تفصیلہ فی ضمن جواب کلام المعیار
اور بڑا ایہام مؤلف معیار کا یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو بیچ حق مجتہد منتسب اور مجتہد فی
المذہب وغیرہ کے وارد ہین اوسکو حق مقلد صرف مین خواہ محصل علم ہو یا عامی بحث مصروف
کرکے ناواقفونکو اشتباہ مین ڈالتا ہے پھر وہ مقلد جسپر جمیع مسائل اجتہادیہ مین حکم وجوب تقلید
ہے اسکی کئی قسمین ہین ایک تو وہ کہ ابتداءً اسلام لایا اور ابہی تقلید کسی مجتہد کی نہین کی دوسرا
وہ کہ تقلید کسی امام کی کی لیکن التزام اور عزم تقلید امام معین کا جمیع مسائل مین نہین کیا تیسرا وہ
کہ اوسنے التزام تقلید کسی مجتہد کا جمیع مسائل اجتہادیہ مین کرلیا قسم اول وثانی پر ہمکو ثابت کرنا وجوب
تقلید امام معین کا اس محل مین مقصود نہین اگرچہ اثبات اسکا بھی بخوبی ساتھ حدیث اتّبعوا السواد
الاعظم ومن شذّ شذّ فی النار رواہ ابن ماجہ کے ظاہر ہی اسلئی کہ اب طریقہ اکثر صلحاء مومنین اہل تقلید
کا یہی ہے کہ امام معین کی تقلید جمیع مسائل مین کرتے ہین اور بلا ضرورت یا بلا ثبوت ضعف ماخذ حکم وقت
حصول ملکہ اجتہاد کے تقلید امام معین کی نہین چہوڑتے پس تو مسلم اور مسلم غیر ملتزم تقلید پر بجہت وجوب
اتباع سواد اعظم یعنے جماعت کثیر اور جم غفیر صالحین مومنین کے تقلید امام معین کی واجب ہوئی اور
ایسی لوگ بہت شاذ اور کمتر ہین کہ باوجود نہونے قوت اجتہادی کے جس مجتہد کا چاہین کسی مسئلہ مین
اتباع کرلین اور جب چاہین چہوڑکر دوسری کا اتباع کرین پس یہ لوگ بحکم من شذّ شذّ فی النار کی تارک
واجب اور مستحق نار ہونگے ولہ مزید تفصیل لا نطول الکلام فیہ لعدم تعلق مقصودنا بہ ہہنا باقی رہی قسم
ثالث کہ بیشتر مسلمان بلاد اسلام کے اسی قسم مین داخل ہین انپر حکم وجوب تقلید امام معین کیا جاتا ہی
اور مقصود مؤلف تنویر کا ان لوگون کسی جنپر حکم وجوب کیا ہی یہی قسم ثالث ہی اور اس قسم ثالث پر جو

مقصود وہی حکم وجوب تقلید امام معین ہے الا علاق نہین متعقب سا تھہ مذہب کو جو متعبد
مقید و متحریت کے اور ساتھہ عدم ظہور ضعف ماخذ حکم کے تقلید معتبر ہے نزد شرع البتہ وہ لوگ جو دوستی
سہولت کے اور نفس کے اور واسطے اجرا شہوات کے یا بسبب کچھہ لالچ کے یعنی ترجمون بعض آیات اور احادیث کی
بدون حصول فہم اجتہادی کے تقلید مجتہد معین کی چھوڑ دیتی ہین بلکہ اکابر دین اور ائمہ مجتہدین پر طعنے
کرتے ہین یہہ لوگ بیشبہ داخل ہین قسم ثالث مین اور ایسی حرکت نامناسب مین تارک ہین واجب کے
اور مستحق ہین وعید کے تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی اور یہہ جو عالمگیری مین لکھا ہے وفی نوادر داؤد بن
رشید عن محمد رحمه الله تعالى فی رجل لیس بفقیه ابتلی بنازلة فی امرأته فسأل عنها فقيها فافتاه بامر من
تحلیل او تحریم فعزم علیه وامضاه ثم افتاه ذلک الفقیه بعینه او غیره من الفقهاء فی امرأة اخرى له
فی عین تلک النازلة بخلاف ذلک فاخذ به وعزم علیه وسعه الامران جمیعا ولو کان هذا الرجل سأل
بعض الفقهاء عن نازلة فافتاه بحلال او بحرام فلم یعزم علی ذلک فی زوجته حتی سأل فقيها آخر فافتی
بخلاف ما افتی به الاول فامضاه علی زوجته وترک فتوى الاول وسعه ذلک ولو کان امضی قول
الاول فی زوجته وعزم علیه فی ما بینه وبین امرأته ثم افتاه فقیه آخر بخلاف ذلک لایسعه ان یدع
ما عزم علیه ویاخذ بفتوى الآخر قال محمد رحمه الله تعالى وهذا کله قول ابی حنیفة وابی یوسف رحمهما الله
تعالى وقولنا انتہے یعنی کوئی مرد مقلد مبتلا ہوا کسی حادثہ مین بیچ باب عورت اپنی کے پس اوس نے
سوال کیا کسی فقیہ سے پس اوسنے حکم کیا تحریم کا یا تحلیل کا پس اس سائل نے اوسپر عمل کیا پھر حکم کیا
اوسی فقیہ سابق نے یا غیر اسکی نے بیچ مقدمہ دوسری عورت کی اوسی حادثہ سابقہ مین خلاف حکم
اول کے پس اس سائل نے عمل کیا موافق حکم ثانی کے تو یہہ دونوا امر اس سائل کو جائز ہین اور اگر
اس سائل نے پوچھا بعض فقہا سے کسی حادثہ مین پس اوسنے فتوی دیا ساتھہ حلت یا حرمت کے
لیکن عزم کیا اوپر عمل کرنے کے ساتھہ اوس حکم کے بیچ باب زوجہ اپنی کے یہانتک کہ پوچھا دوسرے فقیہ
سے پس اوسنے فتوی دیا خلاف فتوی فقیہ اول کے پس اس شخص نے اوسپر عمل کیا اور چھوڑ دیا فتوی فقیہ
اول کا تو یہہ امر جائز ہے اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تھا اور مصمم کیا تھا اوسکو اپنی زوجہ کے
باب مین پھر دوسرے فقیہ نے بخلاف فتوی اول کے حکم کیا تو چھوڑنا حکم اول کا اور اختیار کرنا فتوی آخر
کا جائز نہین انتہی ترجمہ جواز ترک تقلید امام معین پر نہین دلالت کرتا اسواسطے کہ حکم وجوب تقلید امام

معین اُس شخص پر ہے جو ملتزم تقلید امام معین ہوا ہے اور بعد اوسکی بمجرد تشہی اور اتباع ہوا بلا
وقوع ضرورت ملجیہ چھوڑنا تقلید امام معین چاہتا ہے اب اس روایت عالمگیری مین یہہ امر
متعین نہین ہے کہ جس شخص کے واسطے یہہ حکم مذکور ہے وہ ملتزم تقلید امام معین تہا یا نہین جائز
ہے کہ رجل سے وہ شخص مراد ہو کہ جسنے ابہی التزام تقلید امام معین نکیا ہوا ور بہی فقیہ جسطرح اطلاق
کیا جاتا ہے اوپر مجتہد مستقل صاحب مذہب کے اسیطرح کہتے ہین مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی
المسائل اور حافظ روایات فقہ کو بہی تو اس روایت مین یہہ ثابت نہین کہ یہانپر کونسا فقیہ مراد
ہے در صورت مراد لینے مجتہد منتسب وغیرہ کے تقلید امام معین ہاتھہ سے نہین چہوٹتی اسلئے کہ یہہ سب
لوگ مقلدین مین داخل ہین اگرچہ بعض کو ایک نوع اجتہاد کی حاصل ہو پس انکے فتوے پر عمل کرنا
بعینہ تقلید ہے مجتہد مطلق کی دیکہو امام ابو یوسف اور امام محمد اور مثل اونکی مجتہدین منتسبین اور مجتہدین
فی المذاہب ہین کما نقلنا سابقاً اور انکے قول پر عمل کرنا تقلید امام ابی حنیفہ کی ہے چنانچہ علامہ
شامی دُرر سے نقل کرتے ہین اذا حَكَم الحنفے بمذہب ابی یوسف او محمدٍ و نحوِہما من اصحاب الامام
فلیس حکماً بخلافِ رأیہ انتہی اور اس عبارت مین رجل اور فقیہ دونو نکرہ ہین مطلق اسمین جمیع کرنا
افراد کا صحیح نہین اگر عام ہوتے تو ممکن تہا پس ایک فرد کوئی سے مراد ہوگی اور یہہ معنی حقیقے ہین اسکے
کما لا یخفے علے من لہ ممارسۃ بالاصول پس بر تقدیر مراد ہونے ایک فرد کے رجل سے مسلمان
ملتزم تقلید امام معین عازم ترک تقلید بطرز ہوا بدون ظہور ضعف دلیل کے مراد لینا اور فقیہ سے
مجتہد مستقل صاحب مذہب علیحدہ و قصد کرنا متعین اور متیقن نہین اور جبتک یہہ امر متیقن نہوگا اس
عبارت سے استدلال مؤلف معیار قائم نہوگا اور بہی اطلاق فقیہ کا عرف مین عارف مسائل فقہ
پر بہی ہوتا ہے اگرچہ مقلد محض ہو تو یہہ بہی احتمال ہے کہ اسجگہہ فقیہ سے عارف مسائل فقہ مراد ہوا ور
ظاہر ہے کہ ایکمذہب کے دو فقیہ عارف مسائل اگر کسیکو فتوے باہم مخالف دین تو اسمین تقلید امام
آخر کی کہان ہے اور اگرچہ ایک حادثہ معینہ مین دو حکم مخالف مثل تحلیل و تحریم امر واحد کے حالت
واحدہ مین بنسبت شخص واحد کے صحیح نہین احدہما بیقین غلط ہوگا لیکن مقلد محض کو عمل کرنا قول مفتی
پر چاہیے اور اختلاف اور تعارض حکمین سے اوسکو غرض نہین قال العلامۃ ابن الہمام اَنّ الحکم
فی حقِ العامیِ فتوی فقیہہ انتہی اور بہی بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ رجل سے یہانپر ملتزم تقلید

جائز ہو ترک تقلید بدون ظہور دلیل کے اور مجتہد سے مجتہد مستقل صاحب مذہب مراد ہی ہم کہتے ہیں
کہ روایت منقولہ نوادر کی ہے نہ کتب ظاہر الروایۃ کی جو موضوع ہو متقدمین میں بناء الاطلاق افتا کے پس اس
روایت کا مفتی بہ ہونا اور مقابلہ روایات ظاہرہ میں جو دارو مدار ہیں ترجیح کے ترجیح کی تفصیلا مقبول
ہونا ثابت نہیں اور جبتک یہ امر ثابت نہو مدعی خصم حاصل نہیں اور یہی اسی تقدیر پر تسلیم ممکن
ہے کہ کہا جاوے کہ دستقد الامران کے معنی یہ ہیں کہ مستفتی کا عمل کرنا دونو حکمین مختلفین پر بیچ
باب امر دین کے موجب مواخذہ نہیں اور حکم نافذ ہو جانب قاضی کے اسپر کیا جاویگا اگرچہ اس
عامل پر مواخذہ ترک تقلید امام معین کا باقی رہی ترک تقلید میں امر شئے علیحدہ اور صحت عمل
بالتحلیل او التحریم امر شئے جدا اسکی ایسی مثال ہے کہ قاضی کو قبول کرنا شہادت فاسق معلن کا بمقتضا
تصریحات فقہا حنفیہ جائز نہیں اور اگر باوجود قاضی شہادت فاسق معلن کی کسی حادثہ میں قبول
کرکے بمقتضاء حکم کرے تو وہ حکم بشہادت مذکورہ جائز اور نافذ ہی اسیطرح پر لائق اور مستحق عہدہ قضا
کا عالم عادل متورع ہے اور بر تقدیر وجود اسکے جاہل فاسق کو قاضی کرنا درست نہیں لیکن اگر
حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی کر دیا تو قضا اسکی مذہب حنفیہ میں صحیح ہے قال العلامۃ الشامی قال
فی البحر وفی غیر موضع ذکر الاولویۃ یعنی الاولی ان لا تقبل شہادتہ وان قبل جاز وفی الفتح
ومقتضی الدلیل ان لا یحل ان یقضی بہا فان قضی جاز ونفذ انتہی ومقتضاہ الاثم وظاہر قولہ تعالی
ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا انہ لا یحل قبولہ قبل تعرف حالہ انتہی وقال العلامۃ ابن الہمام فی
فتح القدیر وقد اختلف فی تقلید الفاسق فاکثر الائمۃ علی انہ لا یصح ولایتہ کالشافعی وغیرہ کما لا تقبل
شہادتہ وعن علمائنا الثلثۃ فی النوادر مثلہ لکن الغزالی قال اجتماع ہذہ الشروط من العدالۃ
والاجتہاد وغیرہ متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتہد والعدل فالوجہ تنفیذ قضاء کل من ولاہ
السلطان ذو شوکۃ وان کان جاہلا فاسقا وہو ظاہر المذہب عندنا فلو قلد الجاہل الفاسق صح و
یحکم بفتوی غیرہ ولکن لا ینبغی ان یقلد والحاصل انہ ان کان فی الرعیۃ عدل عالم لا یحل تولیۃ
من لیس کذلک ولو ولی صح علی مثال شہادۃ الفاسق لا یحل قبولہا وان قبل نفذ الحکم بہا انتہی
اسیطرح پر ہو سکتا ہی کہ رجوع کرنا مستفتی عامی ملتزم تقلید امام معین کا طرف کسی مجتہد کے سوا اس مجتہد
کے جسکے تقلید کا التزام کیا ہی اور تقلید کرنا اسکی حکم حادثہ معینہ میں بطور تشہی جائز نہیں اور اگر رجوع

کر لیا تو عمل کرنا حکم مجتہد آخر پر صحیح ہے یعنی احکام صحت عمل اوسپر مرتب ہین اگرچہ یہہ عامل بسبب ترک تقلید مذہب مجتہد معین اپنی کے آثم ہوا در مآل اور حاصل توجیہ اول مؤلف تنویر الحق کا یہی ہے اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ لفظ امرانِ سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف عقل اور نقل ہے عجب بات ہی اسواسطی کہ مؤلف تنویر نے لفظ امرانِ سے جو صیغہ ہے تثنیہ کا امر مفرد کب مراد لیا ہی ترجمہ وسعة الامرانِ مین یہہ کہا ہے کہ گنجایش ہے اس سائل کو نفاذ اس حکم کے پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونو پر حکم صادق ہی اسلئے کہ لفظ حکم کا اسم جنس ہے اور اسم جنس ایک اور دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہی قال العلامة الشامی اسم الجنس یشتمل جمیع انواعها وافرادها فلا حاجة الی الجمع انتهی وہکذا فی شرح الوقایة وغیرہ تو لفظ حکم کہ اسم جنس ہے ترجمہ امران مین جو تثنیہ ہی بجہت صدق اسم جنس کے اوپر تثنیہ کے بلاتردد صحیح ہے تو یہانپر لفظ مفرد سے تثنیہ مراد نہین لیا صادق کیا ہی اسم جنس کو اوپر تثنیہ کے ولاشک فی صحته اور دوسری یہہ کہ مؤلف معیار نے اس روایت عالمگیری کو نہیں جواز ترک تقلید امام اول کے دلیل گردانا ہی تو بحسب عم اوسکی کے ایک امام کی تقلید مین تو بحث نہین ہے وہ تو جائز ہی ہی البتہ تقلید امام آخر مین کلام ہے تو مؤلف تنویر نے نفاذ اس حکم فقیہ اول کا جو متنازع فیہا نہین ہے بجہت عدم مبحوث عنہ ہونے کے ترجمہ وسعة الامرانِ مین سے چھوڑ دیا اور امر ثانی کو کہ مبحوث عنہ ہے لیلیا اور اسپر نفاذ کا حکم کیا پس حاصل کلام اسکی کا یہہ ہوا کہ نفاذ حکم ایک فقیہ کا تو فریقین کے نزدیک مسلم ہی باقی رہا کلام نفاذ حکم فقیہ آخر مین تو وہ بھی نافذ ہی اگرچہ اثم ترک تقلید فقیہ اول کا ذمہ عامل پر ہو فافہم اور معنی وسعة الامران کی تو ظاہرا یہہ ہین کہ گنجایش کرتے ہین سائل کو دونو امر یعنے دو نو حکم پر عمل کرنا سائل کا صحیح ہے اور من حیث القضا فقط یا من حیث الدیانة بھی احکام صحتِ عملِ عمل اس سائل پر مرتب ہین پس یہی معنی ہین نفاذ امرین کے سائل سے پس یہہ نفاذ جو بمعنے صحت عمل ہے موقوف ہی اوپر عمل کے تو یہہ کہنا کہ یہہ نفاذ وسعت سائل مین کہان ہی اثر ہے قلت تدبر اور کثرت توہم کا اور حکایت تخصیص لفظ فقیہ کی اگر صحیح ہوتی تو بر تقدیر عموم لفظ فقیہ صحیح ہوتی اسلئی کہ تخصیص مصطلح مین کلام ہے اور وہ نہین ہوتی مگر عام مین اور لفظ فقیہ کا موافق اصطلاح اصول حنفیہ کے عام نہین ہے

تو اوہ بعین تشخیص جانتی ہو الجملہ متعلق ہی اور اوسمین تقلید کی بحث رفتہ رفتہ بڑہ سبق آور جواب
اسکے موافق تحریر اور جو مدد و تقصیر ہے موقوف نہیں یہ بات تو استقراء انکی جسمین جواب
ہونا اوسکا صحیح اور درایت سے حضرت ایک کی جو بات تہ ہے انکی اور یہ جو شرح تحریر سے اقوال میں شیخ
عزالدین ابن عبد السلام نقل کیا ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ نہیں متعین اوپر عامی کے جس وقت تقلید
کیے کسی امام کی بیچ کسی مسئلہ کے یہ بات کہ تقلید کرے اسی امام کی بیچ باقی مسائل حادثات کے
واسطے یعنی آدمی زمانہ صحابہ سے لیکر جبتک کہ مذاہب و مجتہدین ظاہر ہوئی سوال کیا کرتے تھے علماء
مختلفین سے بیچ اس چیز کے جو جائز ہوا انکو بغیر انکار کے انہی مولف معیار کو مفید اور انکو مضر نہین
مسئلہ کی بابت کلام اس کتاب مین واقع ہی بیچ حق ملتزم تقلید امام معین کے پس جب کسی عامی نے ایک
مسئلہ مین کسی مجتہد کی تقلید کی تو اس سے وہ عامی ملتزم تقلید اس امام کا کب ہوگیا دوسری یہہ کہ
ملتزم مذہب معین ہونے سے مطلقا عدم جواز ترک تقلید کا حکم نہین کیا در صورت جمع مذہبین کے اور
وقوع ضرورت معتبرہ شرعیہ کے ترک تقلید واسطے عامی کے جائز ہی پس ممکن ہے کہ مراد شیخ عزالدین کے
یہہ ہو کہ جب کسی مسئلہ مین عامی مقلد کسی مجتہد کا ہو جاوے تو علی الاطلاق اوسکو یہہ حکم کرنا کہ کبھی تقلید
اس مجتہد کی بضرورت یا بدون اوسکی اور بجمع مذہبین یا بدونہ نہ چھوڑے صحیح نہین تو کلام مذکور ہمارے
منافی نہوا اور بھی کلام شیخ عزالدین دلالت صریحہ رکھتا ہے اوپر اس بات کے کہ جبتک مذاہب
مدونہ ظاہر نہین ہوئی تھے تو تقلید مجتہد معین کی عادت نتہی پس اس کلام سے یہہ لازم نہین آتا کہ بعد
تدوین مذاہب کے بھی یہی حکم اور یہی عادت ہو محتمل ہے کہ عدم تعیین تقلید مجتہد معین کی وقت عدم
تدوین مذاہب کے بسبب کفایت کرنے مذہب مجتہد واحد کے واسطے جمیع حوادث مستفتین کے یا
بسبب ضرورت عدم تنقیح مذاہب صحابہ کے اور عدم ظہور تقیید مطلق اور اطلاق مقید اور تخصیص
عموم اور تعمیم خصوص وغیرہ کے کہ معرفت ان امور کی ضروریات تقلید سے ہی واقع ہوا اور جب
مذاہب مدون ہو گئے اور مذہب ہر مجتہد کا حوادث مستفتین کو کفایت کرنے لگا اور مسائل منقح ہو چکے
تو وہ حال بدل گئی اور حکم منعکس ہو گیا چنانچہ منع کرنا عدم تعیین تقلید کو ساتھ الی آن ظہرت المذاہب
کے دلیل واضح ہی اوپر اس مدعا کے اور بھی ہو سکتا ہے یہہ کہنا کہ زمانہ صحابہ اور تابعین مین نیات
اکثر مسلمین کی صالح تھین اور اتباع اہوا اور شہوت نفوس پہ غالب نتھی تو انکی واسطے تقلید امام

معین کا حکم وجوب تہا اور بعد اونکی نیات مین فتور پڑگیا اور اتباع اہوا اکثر نفوس مین خصوصا عوام الناس کے مرتکز ہوگیا اب اگر تقلید امام معین کا حکم نکیا جاوے تو اکثر احکام دین کے ملعبہ جہال کا بنجاوینگے چنانچہ تصریح اسکی کلام شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ تعالی سے عنقریب آتی ہے اور یہہ جو شیخ عبد الوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے ونقل الشعرانی عن جماعۃ عظیمۃ من علماء المذاہب انہم کانوا یعملون ویفتون بالمذاہب من غیر التزام مذہب معین من زمن اصحاب المذاہب الی زمانہ انتہی یعنے عبد الوہاب شعرانی نے ایک جماعت عظیمہ علما سے نقل کیا ہے یہہ امر کہ وہ لوگ عمل کرتے تہے اور فتوی دیتے تہے ساتہہ احکام مذاہب مختلفہ کے بغیر التزام مذہب معین کے زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر زمانہ شعرانی تک انتہی لیاقت حجیت کے اوپر دعوی مؤلف معیار کے نہیں رکہتا اسواسطے کہ جس جماعت عظیمہ علما نے عمل اور فتوی دینا اوپر مذاہب مختلفہ کے بدون تعیین کے اختیار کیا تہا تو یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدین صرف تہے جنکو مخالفت امام درست نہین محتمل ہے کہ وہ لوگ مجتہد فی المذاہب فی بعض المسائل ہون بلکہ ظاہر یہی ہے اسلئے کہ اولا تو خود شیخ شعرانے اپنی میزان مین اسکی تصریح فرماتے ہین بعبارت اونکی ضمن روایات وجوب تقلید شخصی مین عنقریب آتی ہے اور ثانیا یہہ کہ اصطلاح فقہا اور اصولیین مین مفتی حقیقۃ مجتہد ہے ہوتا ہے اور مقلد صرف ناقل فتوی ہے مفتی حقیقی نہیں قال العلامۃ ابن الہمام نے فتح القدیر واعلم ان ما ذکر فی القاضی معتبر ہے فی المفتی فلا یفتی الا المجتہد وقد استقر رای الاصولیین علی ان المفتی ہو المجتہد واما غیر المجتہد ممن یحفظ اقوال المجتہد فلیس بمفت فالواجب علیہ اذا سئل ان یذکر قول المجتہد کابی حنیفۃ علی سبیل الحکایۃ فعرف ان ما یکون فی زماننا من فتوی الموجودین لیس بفتوی بل ہو نقل کلام المفتی لیاخذ بہ المستفتی انتہی دوسرے یہہ کہ فتوی دینا ان علما کا بغیر تعیین مذہب کی اس مستفتی کو جو ملتزم تقلید امام معین ہی اس کلام سے ثابت نہیں ہوتا یہہ امر ممکن ہے کہ یہہ فتوی دینا علما کا بغیر تعیین مذہب کے غیر ملتزمین تقلید کو ہو فلا یخالف غرضنا تیسری یہہ کہ ہوسکتا ہی کہ افتا انکا حالت ضرورت مین ہو چوتہی یہہ کہ یہہ نقل شعرانی کی کلام شیخ عز الدین سے جو سابق مذکور ہوا صریح مخالف ہے اسلئے کہ وہ تو یہہ کہتے ہین کہ زمانہ صحابہ سے لیکر تا ظہور مذاہب مدونہ تعیین تقلید نہ تہی یعنی بعد ظہور مذاہب مدونہ کے یہہ عادت جاتی رہی اور عارف شعرانی کا بیان یہہ ہے کہ زمانہ اصحاب مذاہب سے لیکر

حیث نہ ذکر تقلید سے شخصی واقع نہ ہوئی تھی مذاہب تھی نہ بنی المنتشرین و هم تقدیر تسویت
والتمیز ہے فاتساقت من الاجتہاد تحریر ہے نقل شیخ شعرانی کے مخالف ہی نقول الشرعیة وجوہ
اور فقہا مجتہدین کی معلوم نہین کہ مذکرات اس مذہب کے امر منقول شعرانی نقل کرتے تھے
تبع اصحاب امام ابو حنیفہ اور اتباع اونکے جو مجتہد تھے المذہب اور مجتہد فی المسائل تھے جیسے
امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہم تو سب ہمیشہ اور ظاہر
کیا سمجھتے تھے مسائل پر کہ ہم ہرگز فتوی خلاف قول ابی حنیفہ کے نہین دیتے ہین اور جو قول انکا
مین قول امام سے مخالف ہو تو وہ حقیقت مین قول ہے امام ابی حنیفہ ہی کا اور انکو اجازت تھی اونکی
کہ جو قول میرا تمکو پسند ہووے اختیار کرلو اور جو قول تمہاری فہم و درایت مین ناپسند ہو اوسکو
چھوڑ دو تو اصلی کوئی قول ہمارا قول مخالف امام کے خلاف ہوتا ہی اور نہ الحنفیت وہ بھی اتباع
سے امام ہی کا فتاوی ولوالجیہ اور حاوی قدسی وغیرہ مین یہ مضمون مصرح ہے قال العلامة
الشامی قال فی الولوالجیة من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیه ابا حنیفة
الا قولا قد کان قاله وروی عن زفر انه قال ما خالفت ابا حنیفة فی شیء الا قد قاله ثم رجع عنه
فهذا اشارة الی انهم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتهاد ورأی اتباعا لما قاله
استاذهم ابو حنیفة وفی آخر الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منهم نعلم قطعا انه یکون به آخذا
بقول ابی حنیفة فانه روی عن جمیع اصحابه من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن بن زیاد
انهم قالوا ما قلنا فی مسئلة قولا الا وهو روایتنا عن ابی حنیفة واقسموا علیه ایمانا غلاظا فلم
یتحقق فی الفقه جواب ولا مذهب الا له کیفما کان وما نسب الی غیره الا بطریق المجاز للموافقة انتهی
جس وقت مجتہدین مذہب امام ابی حنیفہ کا یہ حال ہو تو مقلدین صرف مذہب کو کیا گنجائش ہے
کہ بہوای نفس اپنے کے بزعم سمجھنے ترجمہ چند آیات اور احادیث کے کمر اوپر مخالفت امام کے
باندھین اور جیسے اصحاب امام ابی حنیفہ سے انکار مخالفت امام منقول ہوا اسیطرح اصحاب امام
مالک سے بھی منقول ہے ایک بڑے تلمیذ خاص اونکے یحیی بن یحیی ہین کہ جامع ہین موطا اونکی کے اور ممتاز
ہین درمیان تلامذہ اونکی کے ساتھ کثرت ورع اور قوت اجتہاد ہی کے اور باوصف اسبات کے
اوس زمانہ مین تقلید مجتہد معین کی بجہت قرب زمانہ صحابہ کے بہت مروج نہین ہوئی تھی مگر

مخالفت امام مالک کی نہین کرتے تھے البتہ چار مسئلونمین مخالفت اونکی کی تھی تو تمامی علماء مغرب
اونپر طعنہ کرتے تھے اور خلاف اونکے عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے چنانچہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ
بستان المحدثین مین فرماتے ہین نوشتہ اند کہ یحیٰی بن یحیٰی در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک لازم
گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار میکرد و مردم آن دیار بسبب کمال اعتقاد
حضرت امام مالک درین مخالفت قلیلہ ہم بر وگرفت میکردند و انکارے نمودند انتہی مختصراً — اور
جامع الرموز مین امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جسوقت علماء ثلثہ یعنے امام ابی حنیفہ اور مالک
ایک مسئلہ مین متفق ہون توکسیکو مخالفت اوسکی جائز نہین چنانچہ کتاب القضا مین فرماتے ہین وسیجی
انہ لا یقضے مما یخالف قول اصحابنا وفے الانساب عن احمد بن حنبل اذا کان فی المسئلۃ قول
العلماء الثلثۃ لم یسع لاحد ان یخالفہم انتہی اور اسیطرح بہت سی علماء شافعیہ سی بھی منقول
ہے کہ ہر مسلمان پر حکم عدم تعیین تقلید کا برابر نہین ہے بعض کو تقلید مجتہد معین بشرائط اوسکی
واجب ہی اور بعض کو بشرائط معینہ اوسکی نہین کما نقل عن تاج الدین السبکی والکیا الہراسی والامام
النووی اور اگر نقل امام شعرانی بعض علما سے مسلم الصحۃ رکھی جاوی توجب بھی کچھ مضر نہین اسلئے
کہ باوجود محامل مذکورہ کلام مذکور کے یہہ بھی کہہ سکتی ہین کہ ان بعض علماسی منقول ہونا فقط
ہمپر حجت نہین ہوسکتا نقول صریحہ ائمہ مذہب حنفی کی اسکی خلاف ہین جب نقل کسیکی ہماری سب ائمہ
کے خلاف ہو تو پایہ اعتبار سی ساقط ہی اور یہہ جو تحریر ابن الہمام سی نقل کیا ہے لا یرجع عما قلد
فیہ اتفاقا وہل یقلد غیرہ وفے غیرہ المختار نعم للقطع بانہم کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ
غیر ملتزمین مفتیا واحدا فلو التزم مذہبا معینا کابی حنیفۃ والشافعی مثلا فقیل یلزم وقیل لا وقیل
مثل من لم یلتزم وہو الغالب علی الظن انتہی مثل عبارات سابقہ کے مؤلف معیار کو مفید نہین
اسلئے کہ ہمنے اس شخص پر کہ جسنے التزام تقلید مجتہد معین کا اپنے اوپر نہین کیا ہی اسمحل مین
حکم وجوب تقلید معین نہین کیا بلکہ اکثر مسلمین جو اس بلاد وغیرہ مین ہین سب ملتزمین تقلید ائمہ
اربعہ ہین اونپر حکم وجوب تقلید مجتہد معین کیا جاتا ہی پس اول کلام جو غیر ملتزم کے حق مین ہے
ہماری منافی نہوا اور یہی دلیل مذکور جو تحریر سے نقل کی مفید مدعای خصم نہین اسلئے کہ حاصل اسکا
تو یہی ہی کہ زمانہ صحابہ مین تعیین تقلید کا دستور نہوا اسکا ہمکو انکار نہین لیکن قیاس کرنا اس مسئلہ مین

تقلید میں زمانے کو اوس چیز سے معلوم کے جو الفارق ہے اسلئی کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں تو آپ
مدون نہی اور مجتہدین نے جمیع حوادث ضروریہ میں کلیہ یا جزئیہ مسائل مستنبط نہین کئی تہی اور بسبب
نفوس اکثر مومنین میں بسبب قرب زمانہ نبوت اور خیریت قرنین کے احتیاط اور تورع غالب تہا
تو بسبب ان اسباب کے نوبت وجوب تعیین تقلید مجتہد معین کی حاجت نہی بلکہ بعد اوسکے جبکہ
آوے زمانہ ائمہ مجتہدین میں مذاہب مدون ہو گئی اور مذہب مجتہد کا حوادث ضروریہ مقلدین کو جامع
ہو گیا اور نفوس پر اتباع ہوا غالب آیا اس سبب سے تعیین تقلید کو واجب کیا کہ بغیر اسکی ادائی
احکام الہیہ عوام الناس کو بہت دشوار ہے چنانچہ اسکو شیخ خیر الدین ابی الفتح بغدادی نے کتاب اصول
مین ... فرمایا ہی کہ ذکر کلام سابق کا بسبب تکرار کے ... میں کلام الملا علی القاری وغیرہم
باقی رہی دوسری شق کلام تحریر کی تو معنے فلو التزم الخ سو یہ بھی ہمکو مضر نہین اسلئی کہ ہم اولا کہتے
ہین تم جو حق ملتزم تقلید میں حکم وجوب تعیین تقلید نہین کرتے تو دلیل اسکی یہ کہتے ہو کہ اللہ
تعالے نے کسیکو امر نہین کیا ساتہہ اختیار کرنے ایک مذہب معین کے پس جس مسئلہ میں مقلد عمل کرلے
تو اس مسئلہ خاص میں تم حکم عدم جواز رجوع کا کیون دیتے ہو یہ بھی تو اللہ تعالی نے نہین حکم
کیا کہ جب کسی مسئلہ مجتہد پر عمل کر لو تو اس سی رجوع مت کرو پس جو جواب تم اسکا دو گے وہی جواب
ہمارا اور ثانیا یہ کہ شریعہ نے حکم نہین کیا کہ کسی مقلد کو کسی حال مین خواہ بغیر ضرورت یا بعد اوسکی یا در صورت جمع مذہبین کے یا بغیر
اسکی یا در صورت حصول ملکہ اجتہاد کے یا بغیر اوسکی چہوڑنا تقلید مجتہد معین کا جائز نہین بلکہ ہم تو یہ
کہتے ہین کہ جس وقت کوئی مسلمان التزام کرے تقلید کسی مجتہد کا تو اوسکو بروقت واقع ہونے ضرورت
شرعیہ معتبرہ کے یا جمع ہو جانے مذہبین کے در صورت تقلید امام آخر کے یا در صورت حصول ملکہ
اجتہاد کے چہوڑنا مذہب امام مجتہد کا جائز ہے اور نہین تو نہین تو اس تقدیر پر کلام تحریر جو لفظ
کرتا ہے لزوم کلی تقلید معین کی ہماری مخالف نہوا اسلئی کہ ہم لزوم کلی کا قول نہین کرتی اور عنقریب
ہے کہ ضمن جواب کلام شارح تحریر کے اور بعض اجوبہ بھی آتے ہین فانتظر اور جسجگہ مولف معیار کلام
شرنبلالی اور سید علی السمہودی وغیرہ نقل کریگا وہان جواب معقول اور توجیہ مقبول اسکی سن لیجیو
اس محل میں مجرد ادعا اور غیر قول قابل جواب نہین اب یہہ جو عبارت شرح تحریر اسکی اثبات مدعا
مذکور کے نقل کی ہے ہر چند جواب اسکا بخوبی جواب قول ... سی ظاہر ہو چکا دوبارہ حاجت

تفصیل سے تھی لیکن تذکاراً یا سبق کو بہر مفصل اور بعض فوائد جدیدہ کو مزید کیا جاتا ہے بنظر غور ملاحظہ کرو

قوله لا يرجع المقلد عما قلد فيه من احكام المجتهدين اتفاقاً نقل الآمدي وابن الحاجب الاجماع على عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فيه وقال الزركشي ليس كما قالا ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد العمل ايضاً وهل يقلد غيره اي غير من قلده في حكم غيره اي غير الحكم الذي عمل اولاً المختار نعم للقطع بالاستقرار بانهم اي المستفتين في كل عصر من زمن الصحابة الى الآن كانوا يستفتون مرة واحداً من المجتهدين ومرة غيره اي غير المجتهد الاول حال كونهم غير ملتزمين مفتياً واحداً وشاع ذلك من غير نكير انتهى يعنی جب کسی نے کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرلی تو پھر اوسکو بالاتفاق پھر جانا تقلید سے اس حادثہ معینہ میں درست نہیں اور آمدی اور ابن حاجب نے اسپر نقل اجماع کی ہے اور زرکشی فرماتے ہیں کہ نقل اجماع صحیح نہیں اسواسطے کہ سواء آمدی اور ابن حاجب کے کلام کے اوروں کے کلام سے اس میں بھی خلاف معلوم ہوتا ہے راقم الحروف کہتا ہے کہ تطبیق درمیان نقل اجماع اور نقل خلاف کے ممکن ہے بایںطور کہ اجماع منقول آمدی و ابن حاجب محمول ہے اوپر صورت عدم وقوع ضرورت کے اور خلاف محمول ہے اوپر وقوع ضرورت کے پس تغلیط کلام آمدی و ابن حاجب کے حاجت نہیں اور یہہ جو کہا کہ جس حکم میں مقلد نے کسی امام کی تقلید نہیں کی ہے تو اوسمیں اختیار ہے جس مجتہد سے چاہے دریافت کرلے اسلئے کہ زمانہ صحابہ سے لیکر اب تک یہی طریقہ مروج ہے کہ مقلدین ہر مجتہد سے لا علی التعیین احکام پوچھتے ہیں اور اوسکا انکار کوئی نہیں کرتا تو جواب اسکا اولاً تو وہی ہے کہ یہہ مقلد غیر ملتزم ہے اور ہمکو حال غیر ملتزم سے بحث نہیں اور ثانیاً کلام یہہ کہ زمانہ صحابہ اور تابعین میں مسائل مستنبطہ ایک مجتہد کے حوائج ضروریہ مقلدین کو کافی نہ تھے اور بھی مقلدین کو اتباع احکام شرع اور بلازمت احکام شرعیہ پیش نظر تھے اجرائے اہوا اور اعراض قیود شرع سے مثل اس زمانہ کے ملحوظ نہ تھا پس اگر انپر تقلید مجتہد معین واجب کیجاتی تو بجہت عدم کفایت مذہب مجتہد واحد کے احکام حوادث متعددہ میں کیونکر عمل کرتے قال العلامة خير الدين ابي الفتح البغدادي في كتابه الوصول واما قولهم ان الصحابة ما كلفوا العوام تقليد واحد معين فانما جاز ذلك لانه لم يظهر لكل امام منهم من الاصول والقواعد ما يفي باحكام الحوادث والوقائع وانهم اشتغلوا بتوسيع الخطة وخصهم الله تعالى بتلك الفضيلة و

فیجوز بل یجب ارتکاب ... قولہ لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ من احکام المجتہدین ای فی حکم ... نقل الاجماع ... علی عدم جواز رجوع المقلد ... فیما قلد فیہ وقال ... الزرکشی لیس کما قالا ففی کلام غیرہما ما یقتضی جریان الخلاف بعد العمل ایضاً وہل یقلد غیرہ ... حکم غیرہ ای غیر الحکم الذی عمل ... اولاً ... نعم للقطع

جواب عدم تقلید معین

آلتی یتوقف علیہم فضیلۃ تھذیب الاصول وتقریب المسائل النخبۃ وکذا فی العقد الفرید
للسید السمہودی اور قیاس کرنا اس زمانہ کا اوپر زمانہ صحابہ کے مع الفارق ہے دیکھو تو
صحابہ اور تابعین میں جمع کرنا کتب نحو و صرف وغیرہ کا اور جمع کرنا کتب رد کا اوپر فرق ضالہ
کے نتھا اسلئے کہ اس زمانے میں اسکی حاجت نتھی اور بعد اسکے یہہ امور واجبات حتمیہ سے
ہوئی بجہت وقوع حاجت کے چنانچہ یہہ مضمون امام نووی نے تھذیب میں اور امام محمد برکلی
نے طریقہ محمدیہ میں اور شیخ علی متقی نے جوامع الکلم میں مصرح فرمایا ہے قال العلامۃ الشامی
تحت قول صاحب الدر المختار ویکرہ امامۃ مبتدع قولہ ومبتدع ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ
والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ للرد علی الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ
انتہی اور ثابت یہہ کہ حکم بعدم وجوب تقلید مجتہد معین کا جو بعض اکابر سے واسطے ملتزم یا غیر ملتزم
کے ہے باعتبار اصل کے اور بالذات ہے یعنی قطع نظر عروض عوارض کے اگر مقلد کو دیکھو
تو کسی پر اونمیں سے تعیین کرنا مجتہد معین کی واجب نہیں اما بالنظر الی عروض العوارض جیسے
وقت ظہور فسادات نیت اور غلبۂ تشہی علی النفوس کے کہ اونکے ثمرہ اوسکا یہہ ہے کہ ان پڑھ
جاہل دو چار باتین اور حدیثین کسی مولوی سے سنکر ائمہ مجتہدین پر طعنے کرتے ہیں اور لاکھوں علماء دین
اور صلحائی اور فقہائی سلفین کو زندیق اور کافر کہتے ہیں تعیین کرنا تقلید امام معین کا واجب ہے چنانچہ ملا علی
قاری نے رسالہ جواز الاقتداء بالمخالف میں دونوں قول وجوب اور عدم وجوب میں اسطور سے تطبیق
کی اور امام قرطبی کے کلام سے سند گردانی ہے کما قال اقول بتوفیق اللہ تعالی وعصمتہ انہ علی التحقیق لا اختلاف
بین کلام مولانا المحققین لا فی الصورۃ ولا فی الحقیقۃ لان مراد الامام النووی ومن وافقہ کما صرح بہ الامام
ابن الہمام وغیرہ الزامات منعہم لکف الناس عن تتبع الرخص والجاءہم بلجام التقوی لان الغالب
فیہم التسامح والتساہل والتعاون فی امور الدین فالتقاط الرخص والاخذ بالاسہل یقودہم الی
الاباحۃ والخروج عن الشرع کما نبہ علیہ الامام القرطبی فی تفسیر قولہ تعالی ان الذین یکتمون ما انزلنا
من البینات الآیہ وقال لا یجوز تعلیم المبتدع الجدال والحجاج لیجادل بہ اہل الحق ولا یعلم السلطان
تاویلا یتطرق بہ علی مکارہ الرعیۃ ولا ینشر الرخص فی السفہاء فیجعلوا ذلک طریقا الی ارتکاب
المحظورات وترک الواجبات انتہی فالاولی فی مثلہا سد الذریعۃ واما ما ذکرہ الامام ابن الہمام بان المسمی

فی تتبع الرخص بانع شرعی وعقلی ہو جواب تحقیقی مناسب ذکرہ لطالب الحق والتحقیق لا عند المتہاونین
فی امر الدین انتہی اور رسالہ عجالہ میں لکھا شارح تحریر کا کہ زمانہ صحابہ سے لیکر آجتک یعنی زمانہ
شارح تک ہر عصر میں یہی طریق تھا کہ مستفتے لوگ مجتہدین سے بلا تعیین سوال کرتے تھے اور کوئی
اسپر انکار نہیں کرتا تھا سراسر مخالف ہی بقول ثقات کے اسواسطے کہ وہ مقلدین جو بعد مجتہد مستقل
کے رتبہ کامل اجتہاد کا رکھتے تھے مثل امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر اور حسن ابن زیاد وغیرہم
رضی اللہ تعالی عنہم سب ایمان غلیظہ کھاتے تھے کہ ہم ہرگز مخالف مذہب امام اعظم کے حکم نہیں کرتے
کما سبق نقلہ عن الولوالجیۃ والحاوی القدسی اور اسیطرح تلمیذ خاص امام مالک کی یحییٰ بن یحییٰ سوا چار
مسئلوں کی مخالفت امام مالک کی نہیں کرتے اور اسپر اہل اسلام سو قت کے بجہت مخالفت کے چار
مسئلوں میں اونپر طعنہ کرتے تھے اور برا سمجھتے تھے پس اور مقلدین جو کسیطرح کی اہلیت اجتہاد نہیں
رکھتے اونکو تقلید میں کبھی کسیکی اور کبھی کسیکی کیونکر مبادرت ہوئی اور بجہت جسکے کلے کہ زمانہ صحابہ سے
لیکر آجتک یہی طریق تھا کہ لا علی التعیین مستفتے سوال کرتے تھے کسطرح صحیح ہوا علاوہ یہہ کہ زمانہ شارح
سے تو سیکڑوں برس پہلے مجتہدین تمام ہو چکے تھے پس اوسکی وقت تک سوال مجتہدین سے لا
علی التعیین کیونکر مانا جاوے اور بھی نقل مذکور سابق جو شیخ عز الدین سے مؤلف معیار نے لکھی ہے
اسپر دال ہے کہ جبتک مذاہب مجتہدین مدون نہیں ہوئی تھی اسوقت تک تقلید لا علی التعیین کے جاری
تھے اور وقت تدوین مذاہب مجتہدین حکے یہہ رواج جاتا رہا پس یہہ نقل خلاف اوسکی کسطرح مانی
جاوے اور بعض اجوبہ اخر ضمن کلام آیندہ میں آتی ہیں فانتظر منتشا قولہ وہذا اذا لم یلتزم مذہبا معینا
کابی حنیفۃ والشافعی فعل یلزمہ الاستمرار علیہ فلا یقلد غیرہ فی مسئلۃ من المسائل ام لا فقیل یلزم کما
یلزمہ الاستمرار فی حکم حادثۃ معینۃ قلدہ فیہ لانہ اعتقد ان مذہبہ حق فیجب العمل بموجب اعتقادہ
وقیل لا یلزم وہو الاصح لان التزامہ غیر ملزم اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالی ورسولہ ولم یوجب
علی احد ان یتمذہب بمذہب رجل من الائمۃ فیقلدہ فی کل ما یاتی ویذر غیرہ انتہی یعنی پہلے جو ہمنے
ذکر کیا وہ حکم تہا غیر ملتزم تقلید کا اب ملتزم میں کلام ہے پس جس کسی نے ایک مذہب معین کو مثل
ابی حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالی کے اپنے اوپر لازم کر لیا تو اسمیں بعض تو یہہ کہتے ہیں
کہ اسکو ہرگز کسی مسئلہ میں مخالفت امام اپنے کی درست نہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اوس کو

مخالفت سنت ہوا اور جمیع ہی قول ٹوٹتے ہیں اسلئے کہ اسکی التزام کر لینے سے مذہب معین لازم نہیں
ہوجاتا سو اسلئے کہ واجب وہ امر ہے جسکو اللہ تعالے نے واجب فرمایا اللہ تعالی کے رسول نے واجب
کیا اور اللہ تعالی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کسیکو یہہ حکم نہیں کیا کہ ایک ہی امام معین کے
جمیع مسائل میں تقلید کرے اور سوا اسکی اور مذاہب کو چھوڑ دے انتہی ترجمہ مختصرا جیسے تو غور
کرو کہ یہہ کلام اس شخص کو مضر ہے جو کسی حال میں کسی ملتزم تقلید پر ہرگز تقلید مجتہد آخر کی نہ تجویز کرے
اور مذاہب ائمہ کو سوا اپنے مجتہد کے بکسر چھوڑ دے اور ہم لوگ کہ وقت وقوع ضرورت کے اور
در صورت جمع مذہبین کے یا حاصل ہوجانے اجتہاد کے کو ایک ہی مسئلہ میں ہو چھوڑ دینا مذہب ملتزم کا
اور تقلید کرنا امام آخر کا جائز رکھتے ہیں پس اختیار کرنا جمیع اقوال مجتہد معین کا اور چھوڑ دینا اقوال
مجتہد آخر کا بکسر ہمپر لازم نہوا اور کلام مذکور ہمکو مضر نہ ٹھہرا دوسرے یہہ کہ یہہ قول کہ اللہ تعالی نے
اور رسول اللہ صلعم نے کسی پر واجب نہیں کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی مذہبوں کو
چھوڑ دے نزدیک فہم سلیم کے قابل اعتنا نہیں اسلئے کہ جسطور پر ہم تقلید معین کو واجب کہتے ہیں وہ
بے شبہہ ثابت ہی ساتھ فرمانے اللہ تعالی کے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے چنانچہ
عنقریب ہم اوسکے اثبات میں تفصیل بیان کرینگے لیکن ایک دلیل عام جو شامل ہے واسطے ملتزم اور
غیر ملتزم کے اور اسکی طرف اشارہ پہلے بھی ہوچکا ہی یہہ ہے کہ فرمایا اللہ تعالی نے مَا آتَاكُمُ
الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا الآیۃ پس موافق حکم اس آیہ کے جو حکم ہی رسول اللہ صلے
اللہ علیہ وسلم کا واجب حکم ہے اللہ تعالی کا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اتباع جم غفیر اور
مجمع کثیر مومنین صالحین کو ساتھ حدیث اتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ کے واجب کیا
اور تقلید علے التعیین واسطے غیر مجتہد کے وقت نہ واقع ہونے ضرورت کے طریق مختار ہی جمیع کثیر
مومنین کا پس اختیار کرنا اسکا واجب اور ترک اسکا حرام ہوگا اور اس سے زیادہ برہان واضح اوپر
وجوب تقلید مجتہد معین کے کیا ہوگی اور تخصیص کرنا بعض محدثین کا اسکو ساتھ احکام عقائد کے یا متابعت
سلطان کی یا علماء کی صرف کرنا ہی حدیث کا ظاہر سے بلا دلیل قوی بلکہ حق یہہ ہی کہ لفظ حدیث کا ان
جمیع صور کو شامل ہی علے سبیل البدلیۃ تیسرے یہہ کہ ہم کہتے ہیں اگر مراد تمہاری اس کلام سے کہ اللہ
تعالی نے تقلید مجتہد معین کی کسی پر نہیں لازم کی یہہ ہی کہ ابتداءً لازم نہیں کی تو مسلم ہی اور اگر

مضر نہیں ہیں یعنی کہ حضرت کا کلام متعلق ابتدائی میں تنبیہ ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ تقلید شخصی جب
نہیں کے خواہ ابتدا ہو خواہ بعد التزام تو ممنوع ہے تو غیر مسموع بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ التزام
کر لینا ایک مذہب کا علامت ہے اعتقاد حقیت مذہب اور جہالت مجتہد اور لیاقت متبوعیت انکی کے
اور بعد الالتزام بلا ضرورت شرعیہ چھوڑ دینا انکا قرینہ ہے اعراض کا اور عدم اعتقاد حقیت کا اور
ظہور نقصان مجتہد کا خصوصاً نظر عوام الناس میں اور موجب ہے افساد کا اور جو امر کہ موجب ہو تفتیش علمائے
دین کا اور باعث ہو طعن کا اوپر ائمہ مجتہدین کے وہ حرام ہے سبب تحقق نصوص آیات اور احادیث
کے جو دال ہیں اوپر تعظیم علما اور مجتہدین کے جیسے آیہ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اوپر قراءت
رفع لفظ اللہ اور نصب لفظ علما کے کہ اس روایت کی تقریر پر معنی خشیت کی تعظیم کے ہیں یعنے
تعظیم فرماتا ہے اللہ تعالی اپنے بندوں میں سے علما کی قال الزمخشري في الكشاف وانت تقول بجب
قراءة من قرأ إنما يخشى اللهُ من عباده العلماءَ وهو عمر بن عبد العزيز ويحكى عن ابي حنيفة قلت الخشية
في هذه القراءة استعارة والمعنى انما يجلهم ويعظمهم كما يجل المهيب المخشي من الرجال بين الناس ومن
بين جميع عباده انتهى وقال في المدارك وقرأ ابو حنيفة وعمر بن عبد العزيز وابن سيرين رضي الله
تعالى عنهم إنما يخشى اللهُ من عباده العلماءَ والخشية في هذه القراءة استعارة والمعنى انما
يعظم الله من عباده العلماء انتهى پس جب اللہ تعالی اپنی عباد میں سے علماء کی تعظیم فرماتا ہے اور علما
عبارت ہیں فقہائے الدین سے اور عمدہ ان میں مجتہدین ہیں پس بندوں کو تنقیص اور توہین انکی اور ان
امور جو موجبات ہیں انکی حرام ہونگے اسلئے کہ مقتضی لے الحرام حرام ہے دیکھو سجدہ بعد نماز کے
فی نفسہ حرام نہ تھا لیکن جب موجب ہوا واسطے اعتقاد کرنے عوام الناس کے سنیت یا وجوب کو
کہ یہ بدعت محرمہ ہے تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہو گیا بجہت افضا کی طرف حرام کی قال
في المستصفى والفعال عقيب الصلوة مكروه لان الجهال يعتقدونها سنة او واجبة وكل مباح
يؤدي اليه فمكروه انتهى قال الطحطاوي الظاهر انها تحريمية لانه يدخل في الدين ما ليس منه انتهى
پس حاصل بعد تنزل کے یہ ہی کہ نقل کرنا تقلید مجتہد سے طرف تقلید مجتہد آخر کی بالذات حرام
نہیں ہے لیکن جب التزام کر لیا مقلد نے تقلید واحد کو تو اس زمانے میں یہ امر حرام ہوگا بسبب
افضا کے طرف تنقیص اور تعییب علما کے نظر جہال میں اسلئے کہ وہ لوگ اس انتقال سے جو بلا ضرورت

اسباب وجوہ تقلید شخصی ۲

شرع سے اور جو برائت ہوا ہے سمجھتے ہیں کہ مذہب چھوڑنا اس مجتہد کے اور مجتہد میں ایسی نقصان آتی
کی قباحت اور صحت التزام کے اشعر ہوتی ہے دوسری وجہ وجوب کی یہ ہے کہ اگر عدم تقلید
ائمہ کو سے الاتفاق حکم انتقال دیا جاوے تو ایسے فتنے اور نقص پیدا ہوں گے کہ ان کا
اٹھانا دشوار ہوگا اور فساد اور ہر غرض حرام ہے ساتھ نصوص قطعیہ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
اِصْلَاحِهَا وغیرہ سے مثلاً کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر ہو گیا دوسرے
حنفی نے چاہا کہ میں اس کی زوجہ سے نکاح کر لوں پس وہ حنفی تقلید امام مالک کا کر کے بعد چار برس
کے بدون وقوع ضرورت شرعیہ کے بلا رجوع کے طرف قاضی مالکی المذہب کے اور استفسار حکم اس کے
کے اس عورت سے نکاح کر لیا بعد اس کے زوج اول اس کا آگیا تو غور کرو کہ وہ عذر زوج ثانی
کا یہ باب نکاح زوجہ اپنی کے ساتھ تقلید امام مالک کے کیونکر مقبول کریگا اور تا بقصد قتل اور ضرب و
میں تکرار کی نوبت پہنچے گی اسی واسطے فقہاء حنفیہ لکھتے ہیں کہ جس کسیکو ضرورت ایسی امر کی واقع ہو تو چاہیے
کہ قاضی مالکی کی طرف رجوع کرے تا وہ قاضی وقوع ضرورت دیکھکر حکم جواز نکاح نافذ کرے
اور کسیکو کچھ ایسی منازعت و مرافعہ باقی نہ رہے اور فتنہ اور فساد برپا نہوں اور اگر بالفرض
قاضی مالکی موجود نہو تو بضرورت قاضی حنفی وغیرہ کو فتوی دینا اوپر مذہب امام مالک کے جائز
ہے علامہ شامی اوپر اس قول درمختار کے وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا وَلَوْ بَعْدَ مُضِيِّ أَرْبَعِ سِنِينَ خِلَافًا
لِمَالِكٍ انتہی کے فرماتے ہیں قُلْتُ نَظِيرُهُ الْمَسْئَلَةُ الْمُمْتَدَّةُ طُهْرُهَا الَّتِي بَلَغَتْ بِرُؤْيَةِ الدَّمِ ثَلَاثَةَ
أَيَّامٍ ثُمَّ امْتَدَّ طُهْرُهَا فَإِنَّهَا تَبْقَى فِي الْعِدَّةِ إِلَى أَنْ تَحِيضَ ثَلَاثَ حِيَضٍ وَعِنْدَ مَالِكٍ تَنْقَضِي عِدَّتُهَا
بِمُضِيِّ تِسْعَةِ أَشْهُرٍ وَقَدْ قَالَ فِي الْبَزَّازِيَّةِ الْفَتْوَى فِي زَمَانِنَا عَلَى قَوْلِ مَالِكٍ وَقَالَ الزَّاهِدِيُّ كَانَ بَعْضُ
أَصْحَابِنَا يُفْتُونَ بِهِ لِلضَّرُورَةِ وَاعْتُرِضَ فِي النَّهْرِ وَغَيْرِهِ بِأَنَّهُ لَا دَاعِيَ إِلَى الْإِفْتَاءِ بِمَذْهَبِ الْغَيْرِ لِإِمْكَانِ
التَّرَافُعِ إِلَى الْمَالِكِيِّ يَحْكُمُ بِمَذْهَبِهِ وَعَلَى ذَلِكَ مَشَى ابْنُ وَهْبَانَ فِي مَنْظُومَتِهِ هُنَاكَ لَكِنْ قَدَّمْنَا أَنَّ الْكَلَامَ
عِنْدَ تَحَقُّقِ الضَّرُورَةِ حَيْثُ لَمْ يُوجَدْ مَالِكِيٌّ يَحْكُمُ بِهِ انتہی اور وجہ تیسری وجوب کی یہ ہے کہ التزام کر لینا
تقلید مجتہد معین کا عہد اور میثاق ہے اوپر اتباع مجتہد معین کے اور اگرچہ ہم نے تسلیم کیا کہ ابتداءً
تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں جائز تھی لیکن جب مقلد نے اس امر مباح پر عہد کر لیا اور اپنے
اوپر اس کو لازم کر لیا تو پورا کرنا عہد کا واجب ہے اور ہونا اس التزام کا عہد ظاہر ہے کلام

نیشاپوری سی یہ تفسیر قول اللہ تعالی کے والموفون بعهدهم اذا عاهدوا الآیہ کما قال ویندرج فیہ ما
یلتزم المکلف ابتداء من تلقاء نفسہ مما یکون بینہ وبین اللہ تعالی کالنذور والایمان او بینہ وبین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبیعۃ الرضوان بالثبوت علی الشجع والطاعۃ فی العسیر والیسیر والمنشط
والمکرہ وعلی ان لا یقولوا علی اللہ الا الحق اینما کانوا ولا یخافون فی امر اللہ لومۃ لائم او بینہ وبین الناس
واجبا کعقود المعاوضات او مندوبا کالمواعدات انتہی بقدر الحاجۃ اور صاحب قاموس فرماتے ہین العہد
الوصیۃ والتقدم الی المرء فی الشیء والموثق انتہی پس یہ التزام بنابر بیان علماء تفسیر لغت کے وعدہ
مضبوط جسکو عہد وپیمان کہتے ہین ہوا یعنی التزام کرنا مکلف کا ایک عدہ مضبوط اور میثاق ہے
درمیان بندے کے اور اللہ تعالی کے ساتھہ ادا کرنے طاعت اسکی کے موافق ایک مذہب
معین کے پس بمقتضای حکم آیہ کریمہ واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا اور بفحوای حدیث شریف
لا ایمان لمن لا امانۃ لہ ولا دین لمن لا عہد لہ کے اور سوا اسکے بہت سی آیات واحادیث کے
پورا کرنا اسکا اور بجالانا واجب ہوا وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر تحت قولہ تعالی واوفوا
بالعہد بعد نقل الآیات والاحادیث الکثیرۃ فجمیع ہذہ الآیات والاحادیث دالۃ علی ان الاصل فی البیاعات
والعہود والعقود الصحۃ ووجوب الالتزام انتہی یعنی آیات مذکورہ اور اخبار مسطورہ سابقہ سے یہہ
بات ظاہر ہوئی کہ اصل بیچ بیعون کے اور عہدون کی اور عقدون کی صحت ہی اور لازم پکڑنا اسکا
واجب ہے اور یہہ جو کہا ہے کہ یہہ التزام نذر نہین ہے کہ پورا کرنا اسکا لازم ہو تو جواب اسکا علی التسلیم
یہہ ہے کہ وجوب ایفا منحصر نذر مین نہین ہے عہد مین بھی ایفا واجب ہے ساتھہ نص صریح کے کما مر
اور جواب کلام شیخ عزالدین کا ہم تفصیل سے پہلے دیکھ چکے ہین پس یہان پر حاجت تکرار نہین اور آگے جو کہا ہے
بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن
قرء کتابا فی فروع مذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ واما من لم یتأہل لذلک بل قال انا حنفی
او شافعی لم یصر من اہل ذلک المذہب بمجرد ہذا القول کما لو قال انا فقیہ او نحوی لم یصر فقیہا او نحویا
انتہی یہ کلام بھی غیر محصل اسلئے کہ معنی مذہب کے بحسب لغت کے معتقد کے جسکی طرف ذہاب کیا جاوے
ہین قال فی القاموس المذہب المتوضا والمعتقد الذی یذہب الیہ والطریقۃ والاصل انتہی اور اہل
اصول وفقہ بھی اس لفظ کو اسی معنی پر اور بمعنی طریق کے استعمال کرتے ہین اور ائمہ مجتہدین نے

کتاب و سنت سے ثابت ہوا نصاً خواہ بالدرجۂ استنباط کے جو طریقہ عقائد اور اعمال کے مقرر کر دیئے ہیں اور احکام
ہر عمل کے کلیہ یا جزئیہ کہ وہ فرضیت اور وجوب اور ندب اور اباحت اور حرمت اور کراہت ہے بیان
کئے ہیں اور غیر مجتہدین پر تسلیم ان احکام میں اور تعمیل ان اعمال میں تابع ہیں مجتہدین کے پھر ان مجتہدین
کو اہل سنت والجماعت میں سے کسی بات کی مخالفت اصول مقررہ کے ہوا اور ان مسائل کے سبب میں اختلاف پڑا
اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو مذہب کہتے ہیں اس مجتہد کا اسلئے کہ طریقہ مقررہ اور معتقدہ اوسکے
وہی ہے پس جب کسی نے طریقہ میں ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابی حنیفہ کا اختیار کیا ہے مسائل میں
اور التزام کیا عدم مخالفت کا تو اس وقت یہ شخص حنفی المذہب کہلاویگا اور حنفیت اوسکا قرار پاویگا تو
اس شخص حنفی مذہب کے لئے جان لینا جمیع مسائل اجتہادیہ مجتہد کا واسطے التزام مذہب کے اور حنفی
ہوجانے کی ضرورت نہیں فقط اجمالاً یہ التزام کرنا کہ میں فلانے مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل کرونگا کافی
ہے پس پڑھ لینا کسی کتاب مذہب کا اور حاصل کر لینا نوع بصیرت کا بمقلد مذہب اور حنفی شافعی
ہوجانے میں بیکار ہے اور اسلام پر کہ مذہب نہیں ہوتا مگر صاحب بصیرت و نظر کا یا اس شخص کا جو ایک کتاب
فروع میں کسی مجتہد کے پڑھے اور فتاویٰ اوسکی معلوم کرے کلام ہے بلا دلیل ہے اور دعوی بلا برہان
البتہ جو مجتہد کہ کتاب و سنت سے احکام بیان کریگا اور اپنا مذہب قرار دیگا تو واسطے اوسکی معرفت مسائل
مقررہ ضروری ہے اسلئے کہ بغیر استخراج مسائل کے مذہب مجتہد کا قرار نہیں پا سکتا اور مقلد کے لئے
اختیار کرنے مذہب میں اجمالاً یہ التزام کر لینا کہ میں نے مذہب فلانے امام کا اختیار کیا کفایت
کرتا ہے اسلئے کہ اوسکی التزام سے پہلے مذہب مدون اور متعین ہوچکا ہے اور قیاس کرنا مقلد کا اوپر
نحوی اور صرفی وغیرہ کے اس محل میں صحیح نہیں ہے اسلئے کہ نحوی یا صرفی وغیرہ اوسکو کہتے ہیں جو بالفعل
قدر معتد بہ مسائل ان علوم کی یاد رکھتا ہو اور اوسکو ان علوم میں معرفت اور ملکہ ہو پس بغیر فہم
مسائل یا حصول ملکہ کے صرفی وغیرہ کہنا اوسکو حقیقۃً نہوگا بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کی اسلئے
کہ حنفی وہی ہے جو مسائل فروع میں ملتزم ہو تقلید امام ابی حنیفہ کا خواہ جمیع مسائل یا قدر معتد بہ
مذہب حنفی کے یاد رکھتا ہو یا نہیں اور خواہ اوسکو بصیرت ہو یا نہیں پس قیاس کرنا اسکا اوپر نحوی
وغیرہ کے بلا وصف جامع ہے بلکہ اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اوسنے کہا کہ
میں نے جمیع ما جاء به محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلیم اور تصدیق کیا تو یہ شخص بمجرد اس عقیدہ و اقرار کے

مسلمان ہوگیا اور ملت اسکا اسلام قرار پایا باوجود اسبات کے کہ احکام اعتقادی اور فروع ملت اسلام کے اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہین ہین قال العلامۃ النسفی فی العقاید وشارحہ فی شرحہ الایمان فی الشرع التصدیق بما جاء بہ من عند اللہ تعالے ای تصدیق النبی علیہ السلام بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے اجمالاً فانہ کاف فی الخروج عن عہدۃ الایمان ولا تنحط درجتہ عن الایمان التفصیلی انتہی وقال العلی القاری فی شرحہ للفقہ الاکبر وہو ای الایمان ان یثبت التصدیق والاقرار بما قلنا اجمالاً وان عجز عن بیانہ وتفسیرہ اکمالاً انتہی وہکذا فی سائر کتب العقائد پس جس طرح مومن ہو جانے مین اجمالاً تصدیق کرلینا جمیع ما علم بالضرورۃ مجیئہ بہ من عند اللہ تعالے کافی ہے اسیطرح حنفی ہو جانے کی لئے التزام کرلینا طریقہ امام ابی حنیفہ کا اجمالاً بس کرتا ہی بخلاف نحوی وغیرہ کے کہ وہ نام ملتزم اور مصدق علم نحو کا نہین ہے پس تا وقت نہ جان لینے مسائل معتد بہ نحو کے نحوی نہین کہین گے **قولہ** قال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی اگر مقصود نقل اس کلام سی یہہ ہی کہ انتقال کرنا حنفی کا مثلاً بعض مسائل مین طرف مذہب آخر کے جائز ہی تو ہمنے تسلیم کرلیا لیکن ہم اس انتقال کو محمول کرتے ہین حالت ضرورت یا حصول اجتہاد پر اور اگر حتماً یہہ کلام حالت ضرورت واجتہاد پر محمول نہو تو محتمل تو ہے حمل کرنے کو پس مقصود شارح ثابت نہوگا اسلئی کہ مدعا ہی اوسکا تو جبتک ثابت ہو کہ دلیل اسکی قطعاً دلالت کرے اوپر دعوی اسکی کے اور جب دلیل مین احتمال ہے ہماری موافقت مدعا کا تو برہان مثبت مدعا ہی خصم کے کیونکر ہوگی علاوہ یہہ کہ یہہ کلام امام صلاح الدین کا اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص اور یہہ کلام فی آحاد المسائل دونو منافی ہین غرض شارح اور مؤلف معیار کی اسلئی کہ وہ تو قائل ہین جواز ترک تقلید کے مطلقاً خواہ تتبع رخص ہو یا بدون اسکی یا مسائل کثیرہ مین ہو یا قلیلہ مین یا سب مسائل مین اور یہہ جو شارح نے کہا کہ مراد بخلاف مذہبہ سی وہ مسائل ہین جن پر مقلد نے عمل کرلیا ہے نہ وہ مسائل جنکا اعتقاد کیا ہی بغیر عمل کے بجہت قول کمال کے کہ انہون نے فرمایا کہ انتقال مذہب سی حقیقۃً نہین ہوتا مگر حکم اس مسئلہ خاص مین کہ مقلد نے اوسپر عمل کرلیا ہے انتہی اسمین اولا یہہ ہے کہ اس تقدیر پر قید فی آحاد المسائل کے بیکار ہوگئی اسلئی کہ جن مسائل پر عمل کرلیا ہے ان سب مین تم

وقال الامام صلاح الدین العلائی والذی صرح بہ الفقہاء فی مشہور کتبہم جواز الانتقال فی آحاد المسائل والعمل فیہا بخلاف مذہبہ اذا لم یکن علی وجہ التتبع للرخص انتہی قلت والمراد بخلاف مذہبہ المسائل التی عمل بہا لا التی اعتقدہا بدون عمل لقول الکمال ثم حقیقۃ الانتقال ای عن المذہب انما تتحقق فی حکم

انتقال تجویز کرتے ہیں اور بخلاف مذہب کسی تمتو وہی مسائل معمول تھا مراد لیے تو اب ثانیاً ادا المسئلہ
کیا کیسا اور ثانیاً یہہ کہ رجوع کرنا حقیقۃً عبارت ہے چھوڑنے ایک کام کیسے اور رجوع کرنا طرف
کسی شی کے مستلزم ہے اختیار کرنے امر آخر کو بھی تو ضرور ہے کہ آن رجوع میں رجوع کرنیوالا
کو اول مین مشغول ہونا اسکا چھوڑنا صادق آوے پس جب مقلد کوئی عمل موافق کسی مذہب کے ادا
کر چکا پھر انتقال اس عمل سے جو مقلد ادا کر چکا طرف مذہب آخر کی کیونکر ہو سکیگا اسلئے کہ پہلا
عمل بطریق الکمال ادا ہو چکا پھر اوس سے رجوع کی کیا معنے البتہ اگر یہہ کہین تو ممکن ہے کہ وہ
عمل پہلا مثلاً نماز تھی موافق مذہب امام ابی حنیفہ کے ساتھ مسح ربع راس کے جب ادا کی تو اسمین بعد
ادا کرنے کے رجوع کیا طرف تقلید امام مالکؒ کے اور اس نماز کو بجہت فرض ہونے مسح تمام
سر کے باطل ٹھہرایا تو یہہ صورت تقلید بعد العمل جائز ہے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ جب مقلد نے
وقت عمل کے اتباع امام ابی حنیفہ کیا تھا پس وہ عمل تقلیداً امام ابی حنیفہ ہوا تھا جب وہ عمل
تمام ہوا اب تقلید امام مالک کی کہان ہوئی ان دعوی تقلید ہے سو یہہ حقیقۃً تقلید نہیں پس انتقال
بعد العمل کیونکر ہوا ثابت باقی رہی صورت انتقال مگر یہہ کہ یا تو بعض ایک عمل کا موافق ایک مذہب کے اور بعض
آخر اوسی عمل کا موافق دوسری مذہب کے ہو سو یہہ صورت تلفیق ہے کہ بالاجماع باطل ہے اور
یا یہہ کہ جس مذہب کا مقلد نے التزام کیا ہے اوسکو چھوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق عمل کرے تو یہی مقصود
ہے امام صلاح الدین کا اور اسیکو ہمنے حالت ضرورت پر محمول کیا ہے اور اونکے کلام سے جواز
انتقال بعد العمل مستنبط کرنا عقل سلیم سے بہت بعید ہے اور یہہ امر مسلم ہے کہ تقلید حقیقۃً نہین ہوتی
مگر ساتھ عمل کرنیکے لیکن جب ایک مرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل کر لیا تو حالت عمل مین وہ عامل
مقلد ہے اس مذہب کا اور بعد اتمام عمل کے اگر اوسکو مقلد کہو گے اسی مذہب کا اسی عمل یا اور مین
تو معنے عازم اور ملتزم ہی کے ہونگا اسلئے کہ تقلید حقیقی عمل گذشتہ کی ہو چکی اور عمل آئندہ کی خواہ اسی
عمل مین ہو یا اور مین ابھی متحقق نہین ہوئی پس اب باقی رہا مگر عزم اور التزام دوسری یہہ کہ حقیقت
تقلید کے لئے تو عمل ضرور ہی مگر حنفی یا شافعی بنجانے کو فقط التزام کافی ہے کما مر پس رجوع
حنفیت سے طرف مذہب آخر کی اسمین عمل کرنیکے اوپر کسی مسئلہ مذہب اول کے کچھہ ضرورت نہیں
چنانچہ اس مضمون کو خود شارح مذکور نے تسلیم کر لیا ہے حیث قال لان المذہب لا یکون الا لمجتہ

لہ نوع نظر و بصیرۃ بالمذہب اولمن قررکتابا فی فروع المذہب و عرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہی
اسلئے کہ مجرد نسبت اور معرفت مسائل مذہب سے مذہبی الا ہو گیا اور عمل در کار ہوا اور یہہ امر بھی مسلم ہے
کہ التزام ایک مذہب کا علی الاجمال بغیر معرفت صور جزئیات کے بلکہ ساتھہ معرفت کے بھی وعدہ تقلید
ہے حقیقۃ تقلید نہیں لیکن وعدہ منضبط مقارن ساتھہ وثوق کے جسکو عہد اور موثق کہتے ہیں اور رجوع
عن التقلید عبارت ہے اسی عہد اور التزام کے چھوڑنے سے اور حرام ہے چھوڑنا اسکا بلا ضرورت
اور بلا حصول اجتہاد کے ساتھہ نص قطعی کے واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا کے وما یدل علی حرمتہ
عدم الوفاء من الآیات والاحادیث لا یحصی عددا با آنکہ اس التزام کے چھوڑنے میں ظاہر ہوتا ہے
اسباب توہین اور تشنیع ائمہ مجتہدین کا اور ملعبہ بنجانا ہے دین متین کا واسطے عوام الناس اور سفہا کے
پس یہہ کہنا شارح تحریر کا فان اراد وا یعنی المشائخ القائلین من الحنفیۃ بان المنتقل من مذہب الی
مذہب آثم یستوجب التعزیر بہذا الالتزام فلا دلیل علی وجوب اتباع المجتہد المعین بالتزامہ نفسہ قولا
او نیۃ شرعا وکذا لا یلزم بالعمل علی الصحیح کما تقدم انتہی باطل ہوا اسواسطے کہ نصوص قطعیہ قران اور
احادیث صحیحہ سید الانس والجان دلیل ہیں اثم کی کما مر اور بیشک آیہ کریمہ فاسئلوا اہل الذکر بالذات
اسی بات کو چاہتی ہے کہ وقت لا علمی کے کسی مجتہد سے حادثہ مطلوبہ دریافت کرکے تقلید اوسکی کرلے لیکن
حکم تعیین تقلید اس آیہ سے نہیں کیا گیا بلکہ بجہت عروض عوارض کے ساتھہ آیات اور احادیث مذکورہ
سابقہ کے حکم وجوب کیا ہے فلا منافاۃ بین حکم وجوب التعیین بجہۃ عروض العوارض واطلاق التقلید
بدون التعیین بالذات فافہم وتشکر اور اس کلام ہمارے سے باقی کلام شارح تحریر کا اور دوسرا قول
شرح ابن امیر حاج کا اور کلام منسوب طرف قاضی عضد کے سب مدفوع ہو گئے اور التفات منصف
صفحہ ۱۹۹ میں آویگا
ذکی کی کافی ہے اور اسیطرح دفع ہو گیا کلام مسلم و بحر العلوم و صاحب منتنم الحصول کا اور جواب عبارت
تقریر کا بھی بیچ بیان قول صاحب مسلم کے پیشتر بتفصیل گذر چکا حاجت اعادہ نہیں مع ہذا کلام بحر العلوم
میں اولا یہہ بات ہے کہ جسوقت دلیل تعیین تقلید کی بعد الالتزام اعتقاد غلبہ حقیت کو قرار دیں تو قدح
بحر العلوم کا اوسپر وارد ہوتے ہیں تو یہہ مسلک اختیار ہی نہیں کیا اور ثانیا یہہ ہے کہ یہہ کہنا کہ اگر
التزام کیا کسی مذہب معین کا یعنے عہد کیا اپنی نفس سے کہ میں فلانے مذہب پر ہوں جیسے مذہب
ابی حنیفہ پر اور یہہ التزام ساتھہ معرفت دلیل ہر مسئلہ کے اور ہونے گمان ارجحیت اوسکی کے

تعیین ہے بلکہ یہہ عہد ہے بہت وجوہ احتمال خطا کے اجمالاً کسی اور سبب سے کیا تو اوسکو اصرار
او پر اوسی مذہب کے لازم ہے یا نہیں بعض نے کہا کہ لازم ہے اور حرام ہے انتقال اوسکا
سے لیکن دوسرے یہہ کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہے کہ حنفی جب شافعی ہو جاوے تو
اوسکو تعزیر چاہیے اور یہہ شریعت بنانا ہے اپنی گھر سے یا منظور کہ التزام نہیں خالی تقلید حقیت سے
اسیر میں کہتا ہوں کہ انسان کبھی متشادی امر و نہیں کسی ایک کو لازم پکڑلیتا ہے کسی نفع کیواسطے یا
دفع حرج کے لیواسطے ترجمہ کلام مع بعض الاختصار کسطرح صحیح ہو گا اسلیے کہ التزام کو بحر العلوم
نے خود عہد قرار دیا اور ایفاء عہد کا ساتھ نصوص قرآن اور احادیث صحیحہ کے واجب ہے پس ترک
اس واجب کا ظاہرا بلا تامل حرام ہے اور یہہ کہنا کہ بعض متاخرین نے منتقل حنفی پر حکم تعزیر
کیا ہے بھی صحیح نہیں اسلیے کہ یہہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہم نے جو معدود ہیں ائمہ مجتہدین
میں اور در اصل ہیں متقدمین میں کیا ہے البتہ یہہ امر ہے کہ ہر مذہب والا حکم اپنے مذہب کی موافق
بیان کرتا ہے اسلیے یہہ کہا ہی کہ اگر حنفی شافعی ہو جاوی تو قابل تعزیر ہے ورنہ خصوصیت حنفی کی
نہیں اگر شافعی وغیرہ بھی بلا وجہ وجواز انتقال کے انتقال کرے تو لائق تعزیر ہے اور یہہ جو کہا ہے
کہ بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہے اور حق یہی ہی لائق ہے کہ اسی پر اعتقاد رکھا جاوے لیکن یہہ چاہیے
کہ انتقال بطور تلہی کے نہو اس سے مثبت ہی ہماری مدعا کا نہ منافی اسلیے کہ انتقال بغیر معرفت نسخ
دلیل کے اور بدون واقع ہونے ضرورت شرعیہ کے نہوگا مگر بطور تلہی اور استخفاف کے اور یہ
حرام ہے پس انتقال بھی حرام ہے وسیاتی من کلام المحققین ان ترک المذہب بدون معرفۃ الدلیل و
وقوع الضرورۃ لایکون الا للتلہی والاستخفاف اور باقی کلام بحر العلوم کا واضح ہوا اور جواب اوسکی
گذر چکے بالجملہ ہم کہتے ہیں کہ کلام ان اکابر کا اس مسئلہ میں اتباعاً لابن الہمام دال ہے اوپر اس
بات کے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض تقلید مجتہد معین کے واجب نہیں ہے اگرچہ
بعد الالتزام ہو لیکن وقت عروض عوارض کے تقلید معین کو یہہ اکابر بھی واجب کہتے ہیں دیکھو کلام
ابن الہمام صاحب تحریر کا فتح القدیر میں تحت قول صاحب ہدایہ کے ولو قضی فی المجتہد فیہ مخالفاً لرأیہ ناسیاً
لمذہبہ نفذ عند ابی حنیفۃ وان کان عامداً ففیہ روایتان انتہی اس مضمون پر بوضاحت دال ہی کما قال ہذا
عند ابی حنیفۃ وعندہما لاینفذ فی الوجہین یعنی وجہ النسیان والعمد لانہ قضی بما ہو خطأ عندہ وفیہ تعمق وجہہ

ابی حنیفة جوابہ بتعبیر تأمل ومع ذلک ذکر المصنف کصاحب المحیط الفتوی علے قولہما وذکر آنفا وسے
المصنف ان الفتوی علے قول ابی حنیفة فقد اختلف الفتوی والوجہ فی ہذا الزمان ان تفتی بقولہما
لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی یعنے اختلاف امام ابی حنیفہ اور صاحبین
بیچ صحت قضا کے ساتھہ خلاف مذہب قاضی کے اور تعارض تصحیح دونو قولون کا باعتبار زمانہ سابق کے
تھا اور اس زمانہ مین چونکہ نفوس مائل ہین طرف اہوار باطلہ کے تو اب حکم یہی ہے کہ خلاف مذہب کی
حکم کرنا ہرگز جائز نہین اسواسطی کہ قصدا اپنے مذہب کو چھوڑکر دوسرے مذہب کے موافق حکم کرنا نہین ہے
مگر بجہت ہوای باطل کے نہ واسطے قصد کرنے خوبی کے اگر یہہ توہم پیدا ہو کہ یہہ حکم واسطے قاضی
مجتہد کے ہے چنانچہ لفظ مخالفا لرأیہ اسپر دال ہے اسلئی کہ رای مجتہد ہی کے لئی ہوتی ہی مقلد صاحب
رای نہین ہوتا تو ہم کہین گے اولا یہہ کہ جب قاضی مجتہد کو مخالف اپنی مذہب کے حکم دینا درست نہوا تو
بیچارہ مقلد صرف کو تو بدرجہ اولے ترک مذہب اپنے کا جائز نہوگا اور ثانیا یہہ کہ مراد رائی سے اس
جگہہ مذہب ہے نہ رای اجتہادی پس معنی یہہ ہونگے کہ اگر قاضی نے حکم کیا خلاف مذہب اپنی کے
عام ہے اس سے کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد پس اگر بھولکر کیا ہی تو امام کے نزدیک نافذ ہی اور اگر جانکر
کیا ہے تو اوسمین امام سے دو روایتین ہین اور نزدیک صاحبین کے دونو صورتون مین نافذ نہین
چنانچہ علامہ شامی حاشیہ در مختار مین فرماتے ہین تقضی فی مجتہد فیہ ای فی امر یسوغ الاجتہاد فیہ و
قولہ بخلاف رایہ متعلق بتقضی وحاصل ہذہ المسئلة انہ یشترط لصحة القضاء ان یکون موافقا لرأیہ ای
لمذہبہ مجتہدا کان او مقلدا انتہی مختصرا اور استدراک صاحب بدائع کا جسکو علامہ شامی نے بعد اسکے
نقل کیا ہے حق مین قاضی مجتہد کے ہے نہ مقلد کے پس کلام پچھلا علامہ شامی کا منافی ہماری نہوا
کما لا یخفے فافہم اور یہہ بھی شبہہ نہ پڑے کہ یہہ حکم مذکور قضا کا ہے یعنی قاضی کو خلاف مذہب اپنے
حکم جاری کرنا درست نہین اور اس روایت سی فتوی دینا اور عمل کرنا خود خلاف مذہب اپنے کے ممنوع
نہین معلوم ہوتا اسلئی شبہہ نہ پڑے کہ حکم قضا اور افتا کا اور عمل النفس کا اسجگہہ یکسان ہے اور یہہ
گمان بھی نہو کہ عدم جواز حکم قاضی کا برخلاف مذہب اسکے کے اس سبب سی ہے کہ سلطان مقید
کر دیتا ہے قضا کو یعنی مثلا حنفی کو یہہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم کیجو اور خلاف اوسکے
نکیجو پس یہہ قاضی بنسبت اجرای احکام مذاہب آخر کے معزول ہوگا اسواسطے کہ عدم جواز حکم قاضی کا

برخلاف مذہب کے جو درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے مختلف فیہ ہو اور اسی واسطے متون و
شروح میں قول صاحبین کا سبب یہ ہے کیونکہ سلطان قضاۃ قاضی کو مقید ساتھ ایک مذہب خاص کے کرتا
اور اگر سلطان نے قضاء قاضی کو ساتھ مذہب معین کے مقید کر دیا تو اسصورت میں بالاتفاق خلاف
حکم سلطان کے قاضی کو حکم کرنا درست نہیں علامہ شامی ان دونوں مضمونوں کو شرنبلالی اور علامہ
قاسم اور ابن الغرس وغیرہ من المحققین سے نقل کرتے ہیں قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل
الخلاف فیما اذا لم یقید علیہ السلطان القضاء بالصحیح من مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ
لکونہ معزولا عنہ قلت وتقیید السلطان لہ بذلک غیر قید لما قالہ العلامۃ قاسم نے تصحیحہ من ان
الحکم والفتویٰ بما ہو مرجوح خلاف الاجماع ۔ قال العلامۃ قاسم نے فتاواہ ولیس للقاضی المقلد
ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا یعدل عن الصحیح الا لقصد غیر جمیل ولو حکم لا ینفذ لان
قضاءہ قضاء بغیر الحق لان الحق ہو الصحیح وما وقع من ان القول الضعیف یتقوی بالقضاء المراد بہ
قضاء المجتہد کما بین فی موضعہ وقال ابن الغرس واما المقلد المحض فلا یقضی الا بما علیہ العمل والفتویٰ
وقال صاحب البحر فی بعض رسائلہ اما القاضی المقلد فلیس لہ الحکم الا بالصحیح المفتی بہ فی مذہبہ ولا ینفذ
قضاؤہ بالقول الضعیف ومثلہ ما قدمہ الشارح اول کتاب القضاء وقال وہو المختار للفتویٰ کما بسطہ
المصنف فی فتاواہ وغیرہ وکذا اذا نقلہ بعد المقطوع عن الملتقط انتہی اور یہی نفس در مختار میں مصرح ہے کہ قاضی
اور مفتی دونوں اسبات میں برابر ہیں کہ حکم کرنا اور فتویٰ دینا برخلاف مذہب اپنے کی دونوں کو درست نہیں
کما قال وحاصل ما ذکرہ الشیخ قاسم فی تصحیحہ انہ لا فرق بین المفتی والقاضی الا ان المفتی مخبر عن الحکم
والقاضی ملزم بہ وان الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی اور علامہ شامی فرماتے
ہیں کہ جسطرح قاضی کو اور مفتی کو ساتھ قول مرجوح کے برخلاف مفتی بہ مذہب اپنے کے حکم کرنا اور
فتویٰ دینا درست نہیں اسیطرح نزدیک محققین حنفیہ کے عمل کرنا بھی واسطے نفس اپنے کے جائز نہیں تصریح
اونکی یہ ہے وکذا العمل بہ لنفسہ قال العلامۃ الشرنبلالی فی رسالۃ العقد الفرید فی جواز التقلید مقتضی
مذہب الشافعی کما قالہ السبکی منع العمل بالقول المرجوح فی القضاء والافتاء دون العمل لنفسہ و
مذہب الحنفیۃ المنع عن المرجوح حتی لنفسہ لکون المرجوح صار منسوخا وقیدہ البیری بالعامی ای
الذی لا رای لہ یعرف بہ معنی النصوص حیث قال ہل یجوز للانسان العمل بالضعیف من الروایۃ فی

حق نفسہ نعم اذا کان لہ رأی اما اذا کان عامیاً فلم ارہ ولکن مقتضے تقییدہ بذی الرای انہ لا یجوز
للعامی ذلک قال فی خزانۃ الروایات العالم الذی یعرف معنی النصوص والاخبار وہو من اہل
الدرایۃ یجوز لہ ان یعمل علیہا وان کان مخالفاً لمذہبہ قلت لکن ہذا فی غیر موضع الضرورۃ فقد ذکر
فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفۃ ثم قال وفی المعراج عن فخر الائمۃ لو افتی مفت
بشیٔ من ہذہ الاقوال فی مواضع الضرورۃ طلباً للتیسیر کان حسناً وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا
خرج بعد فتور الشہوۃ لا یجب بہ الغسل ضعیف واجاز والعمل بہ للمسافر او الضیف الذی خاف الریبۃ
کما سیأتی فی محلہ وذلک من مواضع الضرورۃ انتہی محصل اسکا یہہ ہی کہ نزدیک حنفیہ کے روایات
مرجوحہ پر عمل کرنا اور فتوی دینا اور قضا کرنا درست نہین اور بیری نے عمل النفسہ مین قید لگائی
ہے عامی کی یعنی وہ شخص کہ جو معانی نصوص اور اخبار کو نہین پہچانتا اور ملکہ کسی قسم کے اجتہاد کا
نہین رکہتا اسکی لئے یہہ حکم ہے اور جو شخص فی الجملہ صاحب درایۃ ہی اوسکی لئی ترجیح دینا اور
اختیار کرنا روایات مرجوحہ کا جائز ہے اسوسطی کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکہتا ہی پس اگر اپنے مذہب
کی روایت مرجوحہ کو یا دوسری مذہب کی روایت کو کہ وہ بھی بنسبت مذہب اسکی کے یا مرجوح ہی
یا غلط ساتھہ ملاحظہ قوت دلیل کے ترجیح دیوے تو جائز ہی پس خوب واضح ہوا اس کلام سے کہ تجویز علامہ
شامی نے بعد اس کلام کے فرمایا ہی فتحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین وانہ
یجوز لہ العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلداً فیہ غیر امامہ مستجمعاً شروطہ ویعمل بامرین متضادین
فی حادثتین لا تعلق لواحدۃ منہما بالاخری ولیس لہ ابطال عین ما فعلہ بتقلید امام آخر لان امضاء
الفعل کامضاء القاضی لا ینقض انتہی جو دلالت کرتا ہے اوپر جواز تقلید امام آخر کے خاص ہے
ساتھہ عالم صاحب درایۃ کے یعنے واسطی مجتہد فی الجملہ کے یا محمول ہے حالت ضرورت پر تطبیقاً بین
الروایتین چنانچہ کلام آیندہ شامی کا جو جواز تقلید بعد العمل مین شرنبلالی سی نقل کیا ہی اسپر
دلالت واضحہ رکہتا ہے وقال ایضاً ان لہ التقلید بعد العمل کما اذا صلی ظاناً صحتہا علی مذہبہ ثم تبین بطلانہا
فی مذہبہ وصحتہا علی مذہب غیرہ فلہ تقلیدہ ویجتزئ بتلک الصلوۃ علی ما قال فی البزازیۃ انہ روی عن ابی
یوسف انہ صلی الجمعۃ مغتسلاً من الحمام ثم اخبر بفارۃ میتۃ فی بئر الحمام فقال ناخذ بقول اخواننا
من اہل المدینۃ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثاً انتہی اور وجہ دلالت کی یہہ ہی کہ اس قول مین تقلید کرنیوالا

مذہب غیر مجتہد سے یعنی امام ابو یوسف اور بھی جب نماز جمعہ پڑھ چکے تو اب باب جماعت متفرق ہو گئی اب جمع
اس نماز کے موافق مذہب حنفیہ کے بہت دشوار ہے پس ضرورت بھی متحقق ہے اسی جہت سے اسی اتباع
مین جمعہ و سہو ساقط ہے اسلئے کہ بحث کثیر مین مثل جمعہ اور عیدین کے اصلاح نماز کے ساتھ سجدہ سہو
کے نہیں ہو سکتی کما لا یخفی علی الماہر تو بسبب اس ضرورت کے امام ابی یوسف نے کہ مجتہد تھے تقلید مجتہد
مدینہ فرمائی اب منصفین عقلا پر جو اوپر ذکر ہوئی ہیں کہتے ہیں خوب ظاہر ہوا کہ کلام اکابر علما جو مؤلف معیار نے
بیچ عدم وجوب تقلید مجتہد معین کے نقل کیا ہے محمول ہے حق مجتہد مین یا حالت ضرورت پر یا عدم وجوب
بالذات پر چنانچہ تصریح اسکی خود کلام ابن الہمام صاحب تحریر سے اور کلام صاحب بحر اور علامہ قاسم وغیرہ
مین محققین سے نقل کر دی گئی اور عنقریب تائید اسکی ساتھ قول بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما
سے کیجائیگی لیکن مؤلف معیار بیا تعصب یا قلت تدبر سے بدون التفات کے طرق تطبیق روایات کی حکم وجوب
کو علی الاطلاق نفی کرکے جاہلونکو مغالطہ مین ڈالتا ہے اور تقلید علی التعیین کو کہین شرک اور کہین حرام قرار دیتا
ہے اور اگرچہ اقوال سابقہ ہماری ساتھ اوسکے التفات کے واسطے دفع اقوال آئندہ مؤلف معیار کے
جو بزعم اونکے واسطے نفی حکم وجوب تقلید معین کے لکھے ہین کافی ہین لیکن بجہت بعض نکات جدیدہ اور فوائد
لطیفہ کے کچھ اور بھی جو معیار کیجاتی ہے تو سنو کہ یہ جو شرح ابن حاجب سے نقل کیا ہے الا یرجع بعد تقلیدہ فیما
قلد اتفاقا وفی حکم آخر المختار جوازہ لقولہ تعالی فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ فالقول بوجوب الرجوع الی
من قلد اولا فی مسئلۃ یکون من تقیید النص وہو یجری مجری النسخ علی ما تقرر فی الاصول انتہی یعنی جس امر مین تقلید
کسی مجتہد کی نہین کی تو اسمین اختیار ہے جس امام کی چاہے تقلید کرے بجہت اطلاق قول اللہ تعالی کی فَاسْئَلُوا
اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ کہ اسمین تعیین کسیکی تقلید کی نہین پس قول وجوب تقلید اوس مجتہد کا جسکی پہلے تقلید کے
سے مقید کر دیگا نص مطلقہ کو کہ یہ جائز نہین اسلئے کہ یہ نسخ سے انتہی محصل ترجمہ ہکو مضرت نہین پہونچا
اسلئے کہ حکم وجوب تعیین تقلید مین جو بسبب عوارض کے کیا گیا اور حکم عدم وجوب تعیین مین جو بالذات مع
قطع النظر عن عروض العوارض ہے اور نص مذکور دوسرا ول ہے منافات نہین پس نص مذکور جو دال تھی اوپر
اطلاق کے بالذات بحال خود باقی رہی اور ثانیاً یہ کہ ہمنے اس محل پر وجوب تعیین تقلید مین بعد الالتزام کلام کیا
ہے اور دلیل وجوب اوسکی آیہ اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ہی ہے پس یہی آیہ مقید کرنیوالی ہے نص مطلق مذکور کو اور
نسخ آیہ بالآیہ بلا تامل جائز ہے اور ثالثاً یہ کہ مؤلف اسی آیہ فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ الخ کو بیشتر مقید ان چیزوں

ساتھہ اہل ذکر حق کے ساتھہ آیات متعددہ کے پس مطلق نرہی پس بعد ہوجانے تقییدکے اگر تبہ ساتھہ آیات کے اور تقییدین ساتھہ اخبار آحاد اور قیاس وغیرہ کے بھی اوسمین جائز ہوگئین کما لایخفی علی مہرۃ الاصول
رابعًا یہہ کہ مؤلف کا مذہب تو یہہ ہے کہ اخبار آحاد سی بھی آیات کو مخصوص اور مقید کرلیتا ہی کما یجئی فی آخر کتابہ ہذا پس تقیید اسکی بنا بر تسلیم مؤلف کے ساتھہ حدیث اِتَّبِعُوا السَّوَادَ الاَعظَمَ الخ کی ہو جائیگی
ہذا وقد سلف منا جواب ما بقی من کلامہ اور یہہ کلام شرنبلالی کا فیحصل مما ذکرنا انہ لیس علی الانسان التزام مذہب معین مثل کلام سابق کے ہمپر حجت نہین اسلئی کہ اگر مراد یہہ ہے کہ بالذات انسان پر التزام مذہب معین واجب نہین تو مسلم ہے اور ہماری منافی نہین اسواسطی کہ ہم بعوارض واجب کہتی ہین اور اگر یہہ مراد ہی کہ بعوارض بھی واجب نہین تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے کما مر اور یہہ جو کلام علامہ شامی سے مؤلف منیار نقل کرتا ہے کہ تعیین مذہب معین انسان پر لازم نہین اور وہ عبارت شامی کی جو منافی تھی مدعا اوسکی کی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہے حال اسکا سنو کہ در مختار مین فتاوی سراجیہ سے نقل کیا ہے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی یعنی ایک شخص حنفی تہا مثلاً اوسنی طرف مذہب شافعی کے مثلاً انتقال کیا تو اوسکو تعزیر کرنا چاہیئے اِس کلام سی یہہ توہم پیدا ہوا کہ شاید مذہب امام شافعی کو فقہائی حنفیہ نے کچہہ برا سمجہا کہ اوسکی اختیار کرنے سی حکم تعزیر جاری کیا اور حال یہہ ہی کہ جتنی مذاہب ائمہ مجتہدین کے ہین سب اچھی ہین اور اختیار کرنیوالی اوسکی مہتدی اور ناجی ہین تو واسطی دفع اس توہم کے علامہ محمد عابد بن شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین کہ چہوڑنا مذہب حنفی کا اور اختیار کرنا مذہب شافعی کا مثلاً دو حال سی خالی نہین یا یا منظور ہی کہ چہوڑنیوالا مذہب حنفی کا صاحب فہم و درایت یعنی فی الجملہ قوت اجتہاد رکہتا ہی اور اوسنی اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے کسی مسئلہ مین ضعف دلیل امام اپنے کا دیکہا اور قوت دلیل امام شافعی کی پہچانی اِس سبب سی مذہب حنفی چہوڑکر شافعی کا مذہب اختیار کیا تو اوسپر کچہہ ملامت نہین اسلئی کہ مذاہب سب ائمہ کے لائق اتباع ہین اور شخص مستقل لائق ہی ترجیح ادلہ اور معرفت قوت و ضعف کی پس رجوع اسکا واسطی اتباع حق کے ہی ساتھہ قوت اجتہاد کے جو شرع مین بشرائطہ معتبر ہے یا چہوڑنا مذہب حنفی کا بغیر معرفت قوت و ضعف ادلہ کے باعث نہونے قوت اجتہادی کے ہوگا تو یہہ چہوڑنا عجیب ہی مگر واسطی اتباع ہوا اور غرض نفسانی دنیوی کے تو بہت ظاہر ہی کہ اوسنی مذہب حنفی کو ایسا خفیف سمجہا کہ ملعبہ اپنی ہوا کا بنایا اور اسکی اس فعل سی علامت اہانت مذہب

اما ہوا وہ مہیا ہو تو اور جیوڑتے مذہب کو مذمہ شامی نے انہین دو ہمتہ لو تہیں واقع کیا ہی ایک معصیت بغیر
دلیل دوسرا ہوائی نفسانی یا غرض دنیوی اور وہ کلام اکابر کا مثل ابن الہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ
کے جو اسباب پر دلالت کرتا ہے کہ چھوڑنا ایک مذہب کا اور اختیار کرنا دوسری مذہب کا جائز ہو لہذا
اللہ تعالیٰ نے تقلید مجتہد معین کسی پر لازم نہین کی نقل کرکے محمول کیا ہی حق عارف ادلہ مین جو قسم
اول تارک مذہب کی ہی ذکر کی ہے اور وہ عبارتین جو بیچ مذمت ترک مذہب اپنی کے اور اختیار کرنی
مذہب آخر کے مثل عبارت مذکورہ سراجیہ وغیرہ کے وارد ہین انکو محمول کیا اوپر ترک بجہت غرض نفسانی کے
اور خوف تلاعب کے ساتھ مذاہب مجتہدین کی اور وہ کلام ابن الہمام وغیرہ کا کہ اللہ تعالیٰ نے تقلید کسی مجتہد
معین کی لازم نہین کی ہے اسکا جواب دیا ہے باینطور کہ سچ ہے کہ تقلید معین بالذات لازم نہین مگر لعوارض
عوارض کے لازم ہو جاتی ہے پس یہ جو کلام فقہا سے لزوم تقلید معین مفہوم ہے بجہت اسباب کی ہے
کہ ترک تقلید مذہب ملتزم ہین بلا دلیل شرعی کے علامت ہی استخفاف مذہب کی اور خوف ہی تلاعب کا ساتھ
مذاہب مجتہدین کے اب منصفین انکو چاہیئے کہ بغور عبارت شامی جسکو ہم نقل کرتے ہین دیکھین اور ملاحظہ
کرین کہ مضمون مذکور اس سے کیسا بوضاحت سمجھا جاتا ہی اور یہی حاصل ہے اجوبہ سابقہ ہماری کا اور
یہہ بات بھی یاد رکھین کہ یہہ جو علامہ شامی نے کہا ہی کہ جسکو معرفت ادلہ ہو یعنے فی الجملہ مجتہد ہو تو اسکو
چھوڑنا مذہب اپنی کا ان مسائل مین جنکے ادلہ کا ضعف پہچان لیا ہے جائز ہی حکم ہے زمانہ سابق کا نہ اس
زمانہ کا ورنہ ابن الہمام یہہ کا ہیکو فرماتے تقسیم کرکے حق مجتہد اور مقلدین والوجہ فی ہذا الزمان
المنع علی قولہما لان التارک لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہے کلام مفصلا و نص
کلام الشامی ہذا قال فی الدر المختار حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یعزر انتہی ای اذا کان ارتحالا لا لغرض
محمود شرعا قال فی التتارخانیۃ حکی ان رجلا من اصحاب ابی حنیفۃ خطب الی رجل من اصحاب الحدیث ابنتہ
فی عہد ابی بکر الجوزجانی فابی الا ان یترک مذہبہ فیقرأ خلف الامام ویرفع یدیہ عند الانحطاط ونحو ذلک
فاجابہ فزوجہ فقال الشیخ بعد ما اطرق راسہ النکاح جائز ولکن اخاف علیہ ان یذہب ایمانہ وقت
النزع لانہ استخف بمذہبہ الذی ہو حق عندہ وترکہ لاجل جیفۃ منتنۃ ولو ان رجلا برئ من مذہبہ
باجتہاد وضح لہ کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا
فہو المذموم الآثم المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی ملخصا

وفیہا عن الفتاوی النسفیۃ الثبات علی مذہب ابی حنیفۃ خیر و اولی قال وہذہ الکلمۃ اقرب الی الالفۃ
وفی آخر التحریر للمحقق ابن الہمام لا یرجع المقلد فیما قلد فیہ اتفاقا الخ ثم قال و انما اطلنا فی ذلک
لئلا یغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی
تنقیص الائمۃ المجتہدین فان العلماء حاشاہم اللہ تعالی ان یریدوا الازدراء بمذہب الشافعی او غیرہ
بل یطلقون تلک العبارات بالمنع من الانتقال خوفا من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالی
بہم و اماتنا علی حبہم آمین یدل لذلک ما فی القنیۃ رامزا لبعض کتب المذہب لیس للعامی ان
یتحول من مذہب الی مذہب و یستوی فیہ الحنفی و الشافعی انتہی مولف معیار نے کلام تاتارخانی اور
روایت اخیرہ قنیہ کو جو ظاہرا دلالت رکہتی تہی اوپر منع ترک تقلید کے واسطے غیر مجتہد کے اوڑا کر
باقی کو نقل کیا اور نسبت قول عدم وجوب تقلید معین کے طرف علامہ شامی کے کر دی محل غور ہے
کہ یہہ امر تو عوام مومنین سے بھی مستشنع ہے چہ جائے آنکہ علما ایسا پیشہ اختیار کرین اور جہال کو مغالطہ
مین ڈالین اگر کہا جاوے کہ کلام علامہ شامی اسبات پر دال ہے کہ منع کرنا فقہا کا ترک تقلید مجتہد معین
سے معلل ہے ساتھہ خوف استخفاف اور تلاعب کے پس جس کسیکو استخفاف ساتھہ مجتہدین کے اور
تلاعب ساتھہ مذاہب ائمہ دین کے نہو تو اوسکو ترک کرنا اپنے مذہب کا اور اختیار کرنا مذہب آخر کا درست
ہوگا تو ہم جواب دینگے کہ ترک کرنیوالا اپنے مذہب کا اگر صاحب رائے و اجتہاد ہے تو اوسکو باعتبار اصل
کے اور بالذات بسبب ظہور ضعف ادلہ مذہب کے انتقال طرف مذہب آخر کی درست تہا مگر بسبب غلبہ
ہوا کے اوپر نفوس کے اس زمانے مین مطلقا خواہ مقلد ہو یا مجتہد ترک کرنا مذہب اپنے کا جائز نہین
اسلئے کہ ابن الہمام جو مصنف ہین تحریر کے انہین کے کلام سے اس محل مین علامہ شامی نے اور جابجا
مولف معیار نے اور شراح تحریر نے جواز انتقال نقل کیا ہے وہی ابن الہمام فتح القدیر مین تصریح
فرماتے ہین حق قاضی مین خواہ مقلد ہو یا مجتہد کہ اس زمانہ مین یعنی زمانہ ابن الہمام مین کہ ہمارے
زمانہ کی نسبت وہ زمانہ بہت اچہا تہا کہ اوسکو چہوڑنا مذہب اپنی کا اور اختیار کرنا مذہب آخر
کا جائز نہین کما مر تصریح کلامہ قبیل ہذا فتذکرا اور اسیطور پر تائید ہے اس مدعا کی ابن الہمام کے کلام
اُن لوگون سے بھی کہ مولف معیار جواز انتقال انہین سے نقل کرتا ہے مثل شاہ ولی اللہ اور ملا علی
قاری اور بحر العلوم اور عارف شعرانی اور حضرت شیخ محی الدین بن العربی رضی اللہ تعالی عنہم و غیرہم

کے مستقر ہیں مضر ہون یا نہیون [illegible] ترک تقلید [illegible]

کے سب [illegible] جواز انتقال کا تھا اور [illegible] نہین [illegible] خوف [illegible] حالی [illegible]

بات سب یہہ حکم جواز انتقال دیا جاتا تو [illegible] عدم استحسان و تلاعب کرکے [illegible] سب اپنا

جو [illegible] سب مجتہدین [illegible] انکی ایسی مثال ہے کہ [illegible] کہ مسلوة

پیر [illegible] کشتی کے سوار ہو [illegible] احتمال دوران سر کہ بعض کشتی نشینون کو ہوا کرتا ہے ساقط

کر دیا اب اگر کوئی شخص کشتی نشین ایسا ہو کہ اسکا دوران سر نہو تو بھی قیام اسپر ساقط ہے

اسلئے کہ علت سقوط قیام کی نفس دوران سر نتھا بلکہ احتمال غالب دوران سر پر حکم مذکور کیا

گیا تھا اور وہ احتمال بجہت موجود ہونے سبب کے یعنی سوار ہی کشتی کے موجود ہے جیسا کہ ظاہر ہے

واقف الفقہ والاصول اور کلام ابی المعانی سندھی جسکو مؤلف معیار نے طوالع سے نقل کیا ہے

اسمین سوا قول ابن الہمام کے جو مذکور ہوا تحریر و فتح القدیر مین اور کوئی امر خلاف نہین اور یہی کلام

حنفیہ الدین شافعی اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام اور شرح تحریر جسکو مؤلف معیار بار بار کہین زیادہ

کرکے روایات خلاف قرار دیتا ہے اور کہین بعض اقوال ناقلین مین داخل کرکے مجموعہ کو ایک دانا

بناتا ہے اور جمع پر اپنا بھرا اور کثرت روایت والی جتاتا ہے سبکا جواب مستوفی پہلے ہو چکا ہے

اور اسیطرح کلام ابن حزم اور بحرالعلوم بشتر بار بر مستقول مردود و یا بر تاویل مقبول محمول کیا گیا ہے

من شاء فلینظر و لیتبصر اور نیز یہہ کہ کلام ابن حزم حق مین ایسی مقلد کے ہے کہ ایک امام کے

قول کے سوا کسی مجتہد کا قول کبھی نمانے خواہ بضرورت خواہ بغیر اسکی بلکہ قرآن شریف اور حدیث

نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی بطرف قول امام اپنے کے تاویل کرکے پھیرے اور نہ مانے اور قبول

کرے اور یہہ امر ہمکو کب منظر ہے ہم ایسی تقلید کو خود شرک اور حرام کہتے ہین اور مقلدین حنفیہ نعوذ باللہ

منہا ایسی کہان ہین کہ اونپر کلام مذکور حجت بنے کیا امر اور یہہ جو مؤلف معیار نے نقل کیا کہ عامی کے لئے

کوئی مذہب معین نہین یہہ قول ہے کسی قائل مجہول کا جسکو شارح تحریر سے مؤلف نے قیل کے ساتھ نقل

کیا ہے اور اسی ضمن جواب شارح تحریر مین تفصیل اسکو رد کر دیا ہے اور شامی نے بھی شارح تحریر سے اور

فاضل قندھاری نے بھی د مین سے اس قول کو لیا ہے اور تین روایتین جدا جدا انہین ہین اور علی التسلیم

معنی اسکی یہہ ہین کہ عامی کے لئے خود اپنا مذہب نہین ہے بلکہ مذہب اسکا بتابعت امام اپنے کے ہے

چنانچہ یہہ تصریح شامی وغیرہ مذہبہ مذہب مُفتیہ الخ اسپر دال ہے پس نفی کرنا مذہب کی عامی سے علی الاطلاق حکم کس شرع کا ہے اور اسپر کتاب وسنت اور قیاس اور اجماع امت سی کوئی برہان نہیں تو ایسا کلام بلا دلیل قائل مجہول سے کیونکر مقبول ہو دیکہو اصطلاح فقہا مین جو کوئی تین مسئلہ بھی اپنے مذہب امام کے جانتا ہو تو اوسکو فقیہ کہتے ہین کما قال فی الدر المختار و عند الفقہاء حفظ الفروع واقلہا ثلاث انتہی اور علامہ شامی بحر الرائق اور منتقی سی نقل کرتے ہین قال فی البحر فالحاصل ان الفقہ فی الاصول علم الاحکام من دلائلہا کما تقدم فلیس الفقیہ الا المجتہد عندہم واطلاقہ علی المقلد الحافظ للمسائل مجاز وہو حقیقۃ فی عرف الفقہاء بدلیل انصراف الوقف والوصیۃ للفقہاء الیہم واقلہ ثلاثۃ احکام کما فی المنتقی انتہی اور ظاہر ہے کہ تین مسئلہ مذہب کے ہر عامی جانتا ہے پس نزدیک فقہا کی وہ فقیہ ہے اور بڑی تعجب کی بات ہے کہ اوسکی لئے کوئی مذہب نہین ہی نہ لے مذہب کے فقیہ کیسی بنگیا پہر ہم اسکو بھی تسلیم کرکے کہتے ہین کہ ایسا عامی کہ جسکے لئی بقول مؤلف کے کوئی مذہب نہین ہی وہ ہے کہ نہ اوسکو اپنے امام کے احکام فروع معلوم ہون اور نہ اوسکو کسی قسم کی قوت اجتہادی ہو چنانچہ مؤلف نے شارح تحریر سی اسیطرح نقل کیا ہے حیث قال بل قیل لا یصح للعامی مذہب لان المذہب لا یکون الا لمن لہ نوع نظر وبصیرۃ بالمذہب او لمن قرء کتابا فی فروع المذہب وعرف فتاوی امامہ واقوالہ انتہی پس سوا اوس عامی کے جسکو احکام امام اپنی کے معلوم نہین ہین چہ قسمین مسلمانون کی ہین ایک تو عارف اور واقف روایات امام کا ساتھ پڑہنے اور دیکہنے کتب فقہ کے دوسری وہ کہ باوجود معرفت مسائل کے روایۃ قویہ اور ضعیفہ کو بھی پہچانتا ہو تیسری وہ کہ باوجود بعض روایات کو بعض آخر پر ترجیح دیسکتا ہو چوتہے وہ کہ باوصف اسکی تفصیل اقوال مجملہ کی اور تبیین معانی روایات مبہمہ کے کرسکتا ہو پانچوین وہ کہ استنباط احکام غیر منصوصہ امام کا ساتھ قیاس کرنیکی اوپر احکام منصوصہ کی موافق قواعد مضبوطہ امام کی کرسکتا ہو چہٹی قسم وہ کہ استخراج احکام جدیدہ کا مخالف امام اپنی کی بمراعات قواعد امام کرسکی چنانچہ یہہ مضمون ابن کمال باشا سی علامہ شامی نے نقل کیا ہے اور ہمنی پیشتر ذکر کردیا اور متبحر فی المذہب جسکے واسطی شاہ ولی اللہ صاحب نے جواز ترک تقلید معین کا حکم کیا ہی وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو سمجہنے والا ہو عربیت کا اور طریقون کلام کا واقف ہو طرق ترجیح سی متفطن ہو معانی کلام مجتہدین کا اگر چہ مخفی نرہے اسپر تقیید اُس مطلق کی جسکو مجتہدین نے ظاہر مین مطلق بولا ہی اور مراد اس سی مقید ہی

اور اطلاق اس مقید کا جسکو ظاہر میں مقید پڑھی اور مراد اس سے مطلق ہے اور یہی حافظ ہو کتب
لیے کو چنانچہ شاہ صاحب موصوف عقد الجید میں بحر الرائق سے نقل فرماتے ہیں المتبحر فی المذہب
الحافظ للکتب مذہبہ میں شرطہ ان یکون صحیح الفہم عارفا بالعربیۃ واسالیب الکلام ومراتب الترجیح
متفطنا لمعانی کلامہم لا یخفے علیہ غالبا تقیید ما یکون مطلقا فی الظاہر والمراد منہ المقید
والاطلاق لما یکون مقیدا فی الظاہر والمراد منہ المطلق انتہے پس یہہ تعریف متبحر فی المذہب کی صادق آتی
ہے قسم ثالث پر کہ وہ مجتہدین مخرجین ہیں اور قسم رابع پر کہ وہ مجتہدین ارباب تخریج ہیں اور چہار
قسمیں اول و ثانی اور خامس اور سادس اس سے خارج ہیں کما لا یخفی پس یہہ جو مؤلف نے کہا کہ عامی
کے لئی تو کوئی مذہب نہیں اوسکی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماء وقت سے سوال کرے جیسا کہ سائح
روایت سید بادشاہ کی اور گیارہویں اخون قندہاری کی اور پندرہویں محقق شامی کی اسپر دال ہے
تو مذہب اختیار کرنا اونکے نزدیک علماہی کی شان ہے جو مسائل فروع و اصول امام کے سوا واقف
ہیں سوا اوسکی حق میں عقد الجید میں فرماتے ہیں اذا اراد ہذا المتبحر ان یعمل فی مسئلۃ الخ کیا کلام غیر مربوط
در ربط و غیر مفید مدعا ہی خصم سے اسلئے کہ اول تو یہہ امر واضح ہو چکا کہ یہہ قول کہ عامی کے لئی کوئی مذہب
نہیں قائل اسکا کوئی شخص مجہول ہے اور اسپر کوئی حجت شرعیہ اور برہان عقلی قائم نہیں ہے اس قول کو
شارح تحریر نے واسطے تائید زعم اپنے کے بلفظ قیل کہکی نقل کیا ہے اور اخون قندہاری اور محقق شامی
نے وہیں سے اخذ کیا ہی پس تینوں روایتیں جدا جدا نہیں ہیں اور علی تقدیر تسلیم الصحۃ محمول ہے اوپر نہ ہونے
مذہب کے بالذات و بالاستقلال اور ثانیا یہہ کہ مؤلف نے کلام شاہ ولی اللہ مرحوم سے یہہ بات نکالی کہ
عامی کے لئے تو مذہب نہیں اگر مذہب ہے تو واسطے علماء کے سوا اونکے حق میں شاہ ولی اللہ صاحب یہہ
فرماتے ہیں کہ اوسکو تقلید مذہب معین لازم نہیں اور کلام شاہ صاحب موصوف واقع ہی بیچ حق متبحر
فی المذہب کے نہ حق مطلق علماء کے پس یہہ سمجھنا مؤلف کا کہ سوا عامی کے علماء ہیں اور وہ نہیں ہیں مگر متبحر
فی المذہب غلط محض ہے اسواسطے کہ سوا عامی کے چہ قسمیں ہیں غیر مجتہد مستقل کی اور ایک ہی مجتہد
مستقل جو ان چہ قسموں میں مذکور نہیں تو یہہ سات قسمیں ہوئیں اور متبحر فی المذہب دو پر صادق ہی انمیں
سے پس سب علماء کے لئے حکم تقلید مذہب معین کی نفی کرنا کسطرح صحیح ہوگا اور ثالثا یہہ کہ کلام شاہ صاحب
موصوف کے معنی یہہ ہیں کہ باعتبار اصل کے اور بالذات واسطے متبحر فی المذہب کے تقلید مجتہد معین کے

واجب تھی اور وقت عروض حوادث کے تقلید معین ہی واجب ہے چنانچہ تصریح اسکی قول ابن الہمام سے
واسطے مطلق علماء کے اور عوام کے سوا مجتہد مستقل کے گذر چکی اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح
فرمایا ہے کہ مائۃ اولیٰ اور ثانیہ میں حاجت تقلید معین نہ تھی اور بعد مائتین کے تقلید معین ہی واجب ہے
چنانچہ رسالہ انصاف فی بیان سبب الاختلاف میں فرماتے ہیں اور وہ تحقیق یہی ہیں اعلم ان الناس
کانوا فی المائۃ الاولیٰ والثانیۃ غیر مجتمعین علی التقلید لمذہب واحد بعینہ قال ابو طالب المکی فی قوت
القلوب ان الکتب والمجموعات محدثۃ والقول بمقالات الناس والفتیا بمذہب الواحد من الناس واتخاذ
قولہ والحکایۃ لہ فی کل شیء والتفقہ علی مذہبہ لم یکن الناس قدیما علی ذلک فی القرنین الاول والثانی
انتہی بل کان الناس علی درجتین العلماء والعامۃ وکان من خبر العامۃ انہم کانوا فی المسائل الاجماعیۃ التی
لا اختلاف فیہا بین المسلمین او بین جمہور المجتہدین لا یقلدون الا صاحب الشرع وکانوا یتعلمون صفۃ
الوضوء والغسل واحکام الصلوۃ والزکوۃ ونحو ذلک من آبائہم او معلمی بلادہم فیمشون علی ذلک و
اذا وقعت لہم نادرۃ استفتوا فیہا ای مفت وجدوا من غیر تعیین مذہب قال ابن الہمام فی آخر التحریر
کانوا یستفتون مرۃ واحدا ومرۃ غیرہ غیر ملتزمین مفتیا واحدا انتہی واما العلماء فکانوا علی مرتبتین
منہم من امعن فی تتبع الکتاب والسنۃ والآثار حتی حصل لہ بالقوۃ القریبۃ من الفعل ملکۃ ان یفتی
الناس ویجیبہم فی الوقائع غالبا بحیث یکون جوابہ اکثر مما یتوقف فیہ ویخص باسم المجتہد
وہذا الاستعداد تارۃ یحصل باستفراغ الجہد فی جمع الروایات فانہ ورد کثیر من الاحکام فی الاحادیث
وکثیر منہا فی آثار الصحابۃ والتابعین وتبع التابعین مع ما لا ینفک عنہ العاقل العارف باللغۃ من
معرفۃ مواقع الکلام وصاحب العلم بالآثار من معرفۃ طرق الجمع بین المختلفات وترتیب الدلائل ونحو ذلک
کحال الامامین القدوتین احمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وتارۃ باحکام التخریج وضبط الاصول
المرویۃ فی کل باب باب عن مشائخ الفقہ من الضوابط والقواعد مع جملۃ صالحۃ من السنن والآثار کحال
الامامین القدوتین ابی یوسف ومحمد بن الحسن ومنہم من حصل لہ من معرفۃ القرآن والسنن ما یتمکن بہ من
معرفۃ رؤس الفقہ وامہات المسائل بادلتہا التفصیلیۃ وحصل لہ غالب الرای ببعض المسائل الاخری
من ادلتہا وتوقف فی بعضہا واحتاج فی ذلک الی مشاورۃ العلماء لانہ لم یتکامل لہ الادوات کما تکامل
للمجتہد المطلق فہو مجتہد فی البعض غیر مجتہد فی البعض وقد تواتر عن الصحابۃ والتابعین

انہم لو قو ابن کا انقبہم الحدیث مسلولن بہ من غیر ان یلاحظوا شرطا و بعد المائتین ظہر فیہم التمذہب للمجتہدین
باعیانہم وقل من کان لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ وکان ہذا ہو الواجب فی ذلک الزمان انتہی
بقدر الحاجۃ اب اس کلام سے بوضاحت تمام ظاہر ہوئی یہہ بات کہ قول منقول ابن الہمام اور شراح
کلام اونکے کا محمول ہی احوال مائۃ اولے اور ثانیہ پر کہ اسوقت مین تقلید شخص معین واجب نہتی اور
یہی کہنا کہ یہہ امر کہ جسکو شاہ صاحب ممدوح تقلید شخص معین کو واجب کہتین تو وہ کلام محمول ہی اوپر
احوال عوام الناس مائۃ اولے اور ثانیہ کے نہ مجتہدین کے اور بعد مائتین کے تقلید مجتہد معین واجب
ہے علی الاطلاق عالم ہو مقلد یا غیر عالم اور بھی کلام شاہ صاحب موصوف سے ظاہر ہوئی یہہ بات
کہ جس کسی نے یہہ کہا ہے کہ عامی پر تقلید مجتہد معین واجب نہین علی التسلیم محمول ہے حق اوس عامی مین
جو منتسب طرف کسی مذہب کے نہو اور جو منتسب ہو طرف کسی مذہب معین کے تو اوسپر نزدیک فقہا کے
واجب ہی تقلید اوس مذہب معین کی اور مخالفت اوسکی درست نہین اور اوسکی حق مین اگر کسی نے جواز
مخالفت کا قول کیا ہو تو وہ موافق ہے مذہب بعض اہل اصول کے نہ فقہا کے اور نہ جمیع اہل اصول کے
چنانچہ اخیر عقد الجید مین بعد ذکر کرنے مذاہب اور اقوال کے فرماتے ہین اور ختم کتاب اسی پر کرتے
ہین والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب
فہل یجوز ان یتخیر و یتقلد ای مذہب شاء فیہ خلاف مبنی علی انہ ہل یلزمہ التقلید بمذہب معین ام
لا فیہ وجہان قال النووی والذی یقتضیہ الدلیل انہ لا یلزمہ بل یستفتی من شاء او من اتفق لکن من
غیر تلقط الرخص انتہی اور جب مذہب فقہا کا واسطے منتسب الی المذہب کے وجوب تعیین تقلید ثابت ہوا اور
بہت واضح ہی کہ لائق اتباع و عمل فقہا ہین تو اب اقوال بعض اہل اصول کے جو نافی ہین وجوب کے
کیونکر لائق اتباع و قبول ہونگے مع ہذا التطبیق درمیان کلام فقہا اور اصولیین کے علی اتم تفصیل کر دی گئی
اور سوا اوسکی ہر طرح جواب دیا گیا فلیستفد کرو الحمد للہ سبحانہ علی ذلک و علی جمیع نعمائہ والآئہ اور وہ جو
کلام منسوب طرف مولوی اسمعیل مرحوم کے نقل کیا ہے اور اوسمین نماز معکوس اور وجوب تقلید معین
اور ہبہ ثواب اعمال کو واسطے اموات کے اور تحدید ذکر وغیرہ کو ساتھ اوضاع مخصوصہ کے بدعت
قرار دیا ہے اور مقتضا ہی کلام اوس قائل کا یہہ ہی کہ بدعت سیئہ ہی اسواسطے کہ وہ قائل بدعت کو
منحصر سیئہ ہی مین سمجھتا ہی اور ضلالت ہی جانتا ہی تو باآنکہ یہہ بات مستند طرف کسی کتاب معتبر دین کے

اور طرف کلام کسی امام کے ائمہ معتبرین مین سی نہین پس کلام بے سند و دلیل قابل التفات و قبول نہین ہے

اور وہ جو مستنبط اور مدلل ہونیکا اسکی جو مؤلف معیار نے کیا ہی بغیر ذکر کرنے ادلہ کے کیسے پذیرا ہو ہم

کہتے ہین کہ صلوۃ معکوس وغیرہ اعمال مشائخ کو اور تقلید معین وغیرہ کو کہ بمنزلہ ایک حکم اجماعی کی ہی

نزدیک محققین کے بدعت ضلالت کہنا سراسر غلط اور مخالف ہی جمہور علماء عظام اور اولیاء کرام کے

اسواسطی کہ کوئی کلیہ یا جزئیہ احکام دین کا اسکی مخالف موجود نہین اور ریاضت اور مجاہدہ نفس کا

اور ضبط احکام شرع کا جس طرحسی حاصل ہو محمود اور حسن ہے بالاتفاق جبتک کہ مخالف سنت نہ پڑی

اور اعمال مذکورہ کلیات دین مین داخل ہین غایت یہہ ہی کہ جزئیات اسسی ساکت ہین نہ مخالف چنانچہ

احوال امام ابی حنیفہ مین جو یہہ منقول ہے کہ درمیان بیت اللہ شریف کے ایک پانون پر تمام شب

قیام کیا تھا اور دوسری پانوکو زمین سی اوٹھاکر پانو پر رکھہ لیا تھا اسکو علامہ شامی غرض حسن پر

محمول کرکے جائز کہتے ہین اور نفی کراہتہ کرتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے فیقال للامام رضی اللہ تعالی

عنہ مقصد حسن فی ذلک نفی الکراہتہ عنہ کما قالوا یکرہ ان یصلی الرجل حاسرا عن راسہ لکن اذا قصد

التذلل فلا کراہتہ ثم رایت بعض الفضلاء اجاب بذلک فقال انما فعل ذلک مجاہدۃ لنفسہ ولیس بعید

ان یکون غرض مجاہدۃ النفس بذلک ممن لم یتخل منہ خشوعہ مانعا للکراہتہ انتہی پس جب برہنہ سر نماز

پڑھنا اور ایک پانون پر قیام کرکے نماز ادا کرنا مکروہ ہے اور باوصف اسکی واسطی اظہار تذلل اور غرض

مجاہدہ نفس کے جائز ہے بلاکراہتہ تو صلوۃ معکوس وغیرہ کو تو کسی نے فقہای معتبرین مین سے

مکروہ بھی نہین کہا اگر کہا ہوتا تو جب بھی غرض مذکور سی جائز ہوجاتی پس عمل کرنا اوسپر کیونکر بدعت

ضلالت ہوگا اگر بدعت حسنہ کہ وہ منقسم ہی طرف واجب اور مندوب اور مباح کے کہو اور کسی قسم

مین اقسام ثلثہ سی داخل کرو تو ہوسکتا ہی وقد مر نقلہ فی اوائل الکتاب من کلام المجتہدین والعلماء

الصالحین اسیطرح حال ہی وجوب تقلید معین کا کہ اوسکی بدعت سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل

نہین ہے ضمنی کچھہ ادلہ وجوب تو پیشتر ذکر کئے ہین اور کچھہ آگے آتے ہین اور وہ کلمات جنکو

مؤلف معیار وغیرہ نے ادلہ بدعتیت بزعم اپنی قرار دیا ہی اُن سبکی جواب ہین کچھہ گزر چکے اور

باقی گزرینگی انشاء اللہ تعالے اور پونہچنا ثواب عبادات بدنیہ اور مالیہ کا احیاء سے طرف

اموات کی سیکڑون احادیث صحیحہ سی ثابت ہی یہانتک کہ قدر مشترک اُن احادیث کی حد تواتر کو

پہونچنا عبادت بدنیہ کا اموات کو احادیث صحیحہ سے ثابت ہے

تو ہم جیسی بات اسکو بیہودہ کہنا کہ اسکی کچھ اصل شرعی ثابت نہیں کمال جہالت اور بے انصافی
ہے البتہ معتزلہ اور بعض شافعیہ موافق تمہارے ہیں کہ مخالف احادیث صحیحہ کے اسکا قول کیا
ہے نہ اہل تحقیق نے حنفیہ سے ورنہ اور علماء دین سے قال العلامۃ الشامی فی منحۃ ... قول صاحب
الدر المختار الاحسن ان یحمل علی انہ لا یجعل ثوابها لغیرہ وان قرأ عند الفعل لنفسہ لظاهر قوله
تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی ای الا اذا وهبه له کما حققه الکمال انتهی حیث قال اما مسئلة
ان الآیة وان کانت ظاهرة فیما قاله المعتزلة لکن یحتمل انها منسوخة او مقیدة وقد ثبت ما یوجب المصیر
الی ذلک وهو ما صح عنه صلی الله علیه وسلم انه ضحی بکبشین املحین احدهما عنه والآخر عن امته فقد
روی هذا عن عدة من الصحابة وانتشر مخرجه فلا یبعد ان یکون مشهورا یجوز تقیید الکتاب به
بما لم یجعله صاحبه لغیره وروی الدارقطنی ان رجلا سأله علیه الصلوة والسلام فقال کان لی ابوان
ابرهما حال حیاتهما فکیف لی ببرهما بعد موتهما فقال له صلی الله علیه وسلم ان من البر بعد الموت
ان تصلی لهما مع صلوتک وتصوم لهما مع صومک وروی ایضا عن علی عنه صلی الله علیه وسلم
قال من مر علی المقابر وقرأ قل هو الله احد احدی عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطی من
الاجر بعدد الاموات وعن انس قال یا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو
لهم فهل یصل ذلک لهم قال نعم انه لیصل الیهم وانهم لیفرحون به کما یفرح احدکم بالطبق اذا اهدی
الیه رواه ابو حفص العکبری وعنه صلی الله علیه وسلم قال اقرؤا علی موتاکم یس رواه ابو
داؤد فهذا کله ونحوه مما ترکنا خوف الاطالة یبلغ القدر المشترک بینه وهو النفع بعمل الغیر مبلغ
التواتر وکذا ما فی الکتاب العزیز من الامر بالدعاء للوالدین ومن الاخبار باستغفار الملائکة
للمؤمنین قطعی فی حصول النفع بعمل الغیر فیخالف ظاهر الآیة التی استدلوا بها اذ ظاهرها ان لا ینفع
استغفار احد لاحد بوجه من الوجوه لانه لیس من سعیه فقطعنا بانتفاء ارادة ظاهرها فقیدناها
بما لم یهبه العامل وهذا اولی من النسخ لانه اسهل اذ لم یبطل بعد الارادة ولانها من قبیل
الاخبار ولا نسخ فی الخبر انتهی اور بعض تفاسیر میں جو مذہب اجر کو جانب میت سے نائب حکمی
قرار دیکر ثواب عمل اسکے کو راجع کیا ہے طرف میت کی ہماری مدعا کے منافی نہیں اسلئے کہ نائب
حکمی قرار دینا بعد اعتبار کے حقیقۃً نائب نہیں ہوتا اگرچہ ساتھ ثابت نائب کرنیوالے یا حکم

شارع کے اور جب حقیقۃً نائب نہوگا اور ثواب عمل اوسکی کا طرف میت کی پونہچیگا تو مدعا ہمارا کہ
نفع پونہچتا ہے میت کو ساتھہ عمل غیر کے حاصل ہے علاوہ یہہ کہ اس تقدیر پر بھی تو تقیید آیہ
کریمہ لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی سے چارہ نہوگا اسلئے کہ آیہ کریمہ سے تو ظاہرا نفی نفع عمل انسان کے
واسطے انسان آخر کے مطلقاً سمجھی جاتی ہے خواہ بہ نیابت ہو یا بدون اوسکی پس جب نیابۃً ثواب
عمل کسیکا کسیکو پونہچا مانا جاوے تو بغیر تقیید آیہ مذکورہ کے کیونکر ہو سکیگا اور عبارت دوسرے
جو رسالہ ایضاح الحق ہی مشعر عدم صحت شمار کرنے تقلید مجتہد معین کو ارکان ایمان سے اور جواز
انتقال کے نقل کی ہے وہ بھی کلام بلا برہان ہے معہذا ہمپر حجت نہین اسلئے کہ ہمنے تقلید معین کو
کب ارکان ایمان سے قرار دیا ہے اگر ہم رکن ایمان کہتے تو سب پر حکم فرضیت برابر کرتے اور مجتہد
کو وقت ظہور قوت دلیل مذہب آخر کے اور مقلد کو وقت ضرورت کے یا احتیاط کے بیچ جمع
مذہبین کے مع شرط عدم مخالفت مذہب اپنی کے اور مسائل غیر اجتہادیہ مین اجازت ترک تقلید
کیون دیتے ہم جا بجا یہی کہتے ہین کہ جس شخص پر تقلید معین واجب ہے جن مسائل مین خواہ بالذات
یا بالعوارض وہ شخص ساتھہ ترک کرنے اوسکے کے مستوجب تعزیر ہے نہ ہر شخص اور کلمات ابلہ فریب
اور نظائر شعریہ وخطابیہ جو مؤلف معیار بیچ مین لے آتا ہے مثبت مدعا نہین ہو سکتین پس ذکر کرنا
مؤلف معیار کا نظائر مذکورہ ایضاح الحق کو پھر اوسکی مدح بہت سی کرنا لا یغنی من الحق شیئا اور یہہ
جو مؤلف نے کہا کہ اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جاوے تو بعض اوقات مین مقلد تارک فرض
کا اور مرتکب حرام کا بنجائیگا تو جواب اسکا اولا کہا ہے کہ ایسی وقت مین کہ مقلد کو تقلید مجتہد
اپنی مین بجہت کسی عارضہ کے ارتکاب حرام سے چارہ نہو تو ہمنے اس حالمین حکم جواز تقلید مجتہد آخر
کا دیا ہے اور مواقع ضرورت کو حکم وجوب سے مستثنی کیا ہے فلا یرد علینا ہذا الکلام نقضاً اور ثانیاً
یہہ کہ یہہ عذر عند اللہ معتبر نہین ہے کہ کوئی شخص کہے کہ مجھہ مین طاقت عمل کی اوپر مذہب حنفی
کے مثلا نتھی مین حرام مین مبتلا ہوا جاتا تہا اسلئے مین نے تقلید معین ترک کر دی اگر تقلید معین
کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہہ کہتے کہ حرام سے بچنا بحسب ظاہر کے تیرے اختیار مین ہے تو
کیون اوسمین مبتلا ہوا اور دو نو مثالین جو مؤلف معیار نے دی ہین ہم اوسمین پوچھتے ہین کہ اگر
زوجہ مفقود الخبر برس دن کے بعد غلبۂ شہوت سے مضطر ہو جاوے اور زنا سے نہ بچ سکے تو پھر کیا چاہیے

ست ذہب تو مذہب آپ بھی تعین تہا کہ اوسکی تقلید کرکے عوام سے تحریر پس باعث تعصب کے ہو جو ہوے
اور اپنی ہوا سی جو چاہے کریں یا احکام اسلام سے قطع کرے پس اگر ایسے مصالح باعث ہوئے عدم
وجوب تقلید معین کے تو باعث ہونگے ترک مطلق تقلید کے بلکہ ترک اسلام کے و شناعۃ عماللہ
اور وہ کلام منقول تنویر العینین سی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ تحقیق غلو کیا بعض آدمیون نے اور
تعصب کیا بیچ التزام تقلید شخص معین کے یہانتک کہ منع کیا اجتہاد سی اور منع کیا تقلید غیر امام ا
سے بیچ بعض مسائل کے اور یہہ ہی مرض سخت انتہی باآنکہ جوابات اسکی تفصیل سے پہلے گذر چکے ہیں ہی
کہا جاتا ہے کہ مفاد اس کلام کا منع اور انکار وجوب تقلید مجتہد معین نہیں ہے بلکہ اس کلام مین
نسبت بہی غلو اور تعصب کے اُس مقلد سی جو مجتہدین معتبرین نے الشرع کو اجتہاد سی منع کری اور کسی حال
مین بضرورت یا بدون ضرورت بعض مسائل مین بھی تقلید امام آخر نہ تجویز کرے اور یہہ دونو باتین ہم بھی
نہیں پسند کرتے اور کسی مجتہد کو اجتہاد سی کب منع کیا ہے البتہ اُن سفہا کو جو لیاقت اجتہاد بلکہ
فہم کامل مثل علماء کا بھی نہیں رکھتے بلکہ مقلدین کے بھی نہیں ہیں اور اگر برہان یا حجت پیش کرتے ہین تو دوسرے سے منع کیا گیا ہی
مرتبہ فہم سے کرتے ہین اور کچھہ ترجمے ظاہر آیات اور احادیث کے سیکھ کر دعوی اجتہاد کرتے
ہین اور ائمہ دین اور اکابر مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیان کرتے ہین اور اکثر فرقہ اہل اسلام بلکہ
علماء دین کو زندیق اور مشرک ٹھہراتے ہین اس حرکت ناشائستہ سی منع کیا ہی اور اسیطرح وقت توقع
ضرورت وغیرہ مین واسطی مقلد کے اور وقت ظہور ضعف دلیل مجتہد اپنے کے اور قوت دلیل مجتہد آخر
کے واسطے مجتہد کے باعتبار اصل اور زمانہ سابق کے ہم ترک کرنا تقلید مجتہد اپنے کا جائز کہتے ہین
پس یہہ کلام ہمکو مضر نہوا اور عبارت شیخ عبدالحق مرحوم کی جو تحصیل التعرف سی نقل کی اسمین بعض
عبارت کو جو منافی مدعا ی مؤلف تھی حذف کرکے باقی کو ذکر کیا ہی چنانچہ بیان اسکا کلام شیخ مذکور
سی جو وارد کیا ہی شرح سفر السعادت مین عنقریب آتا ہی اور تصرف باطل مؤلف معیار کا واضح ہوتا ہے
معہذا یہہ عبارت بھی ہمکو مضر نہین اسلئے کہ اس کلام مین یہہ فرماتے ہین کان طریق المتقدمین انھم لا
یرون التزام مذہب معین واتباع مجتہد واحد بل کان للمجتہدین العمل باجتہادھم وکان سبیل العوام
ان یستفتوا الفقہاء ویرجعوا الیہم من غیر متابعۃ احد بعینہ انتہی یعنی طریقہ متقدمین کا یہہ تھا کہ التزام
مذہب معین واجب نہین جانتے تھے بلکہ مجتہدین اپنی اجتہاد پر اور عوام فتوای مجتہدین پر لا علی التعیین

عمل کرتے تھے اور اس صنیع متقدمین پر کلام ابن حزم جو سابق مین گذر چکا بطور سند ذکر کیا ہے
بعد اسکے فرماتے ہین وانما حدث ذلک بعد ثلاث القرون من غیر انکار احد فتحل ذلک محل الاجماع
یعنے بجز این نیست کہ پیدا ہوئی تقلید مجتہد معین کے بعد قرون مذکورہ کے بغیر انکار کسیکے پس نہ
انکار کرنا علماء اور مجتہدین امت کا بمنزلہ اجماع کے ہوگیا بعد اس کلام کے شیخ مرحوم نے دلیل
تعنیع متقدمین کی ذکر کی آب غور کرنا چاہیئے کہ اس کلام سے برائی تعیین تقلید کے کہان نکلتی بلکہ
تعین تقلید ایک مسئلہ اجماعی قرار پایا نزدیک شیخ مرحوم کے فانقلب ما نقله حجة له حجة علیه آوردہ
ترجیح اور خیریت مختار متاخرین کے جو نزدیک شیخ کے قرار پائی ہے اور مولف معیار نے بنظر
تعصب اسکی طرف التفات نکی اسکا حال سنو کہ شیخ موصوف شرح سفر السعادت مین فرماتے ہین جد
تحقیق اور بسط کے و فرمودہ اند کہ قبلۂ توجہ یکے باید چہ امام شریعت و چہ شیخ طریقت تا بنای توحید
محکم گردد و قدم تحقیق راسخ چہ تشعب و تفرق اصل موجب تشعب و تشتت فرع بود پس ضبط نفس باصل
مرجوع الیہا فقہا اصولا و تصوفا لازم بود و این طریقہ متاخرانست و شک نیست کہ این محکم تر و مضبوط
تر ست انتہی مختصرا پہر بعد نقل کرنے مذہب متقدمین کے فرماتے ہین و این مذہب بانصاف نزدیک تر
نماید و بفہم زودتر در آید لیکن قرار داد علما و مصلحت دید ایشان در آخر زمان تعیین و تخصیص مذہب ہست
و ضبط و ربط کار دین و دنیا ہم درینصورت بود از اول مخیر است ہر کدام را کہ اختیار نماید صورت دارد
ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگری رفتن نسبے تو ہم مواظن و تفرق و تشعب در اعمال و احوال انجامد
بود قرار داد علماء متاخرین برین ہست و ہو المختار و فیہ الخیر انتہی آور یہہ کلام ملا علی قاری کا جو شرح
عین العلم سے نقل کیا ہے ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا الی اخرہ علی تقدیر تسلیم صحۃ نقل یہہ
ہمکو مضر نہین اسواسطے کہ بالذات مع قطع النظر عن عروض العوارض یہہ بات واقعی ہی لیکن بر تقدیر عروض
عوارض کے حکم کیا گیا ہی تعین تقلید کا اور اسصورتین حکم الہی اسیطور پر ہے کما مر سابقا اور ثانیا یہہ کہ
کلام دوسرا ملا علی قاری کا جو رسالہ تشییع فقہاء الحنفیہ مین کہ معروف ہی رسالہ رد قفال کرکے فرماتی ہین
قلنا لا یجوز للقاضی ما قلتموہ بل یجب علیہ حتما ان لتعیین مذہبا من ہذہ المذاہب اما مذہب الشافعی فی
جمیع الوقائع والفروع واما مذہب مالک واما مذہب ابی حنیفۃ وغیرہم ولیس لہ ان ینتحل من مذہب
الشافعی فی بعض ما ہویہ ومذہب ابی حنیفۃ فی الباقی بما یرضاہ لانا لو جوزنا ذلک لادی الی الخبط والخروج

حنیفہ وھو مسئلۃ رجع الی تقلید الشافعی فیعزر وفی مذہب الشافعی اذا انتقل تحریم شیء بمذہب آخر نسبتہ
الامۃ فکیف الشیء بعینہ او ھو العکس فھو اشنع قال الی الحل وان شاء الی الحرام فلا تحقیق الحق لو کم
وذلک اعدام التقلید وابطال تفاوت مسیسات مذہبہ وذلک باطل انتہی منافات عبارۃ رکتاب
ساتھ کلام منقول شرح عین العلم کے تواتر محض ذکر پر محمول کرو اور دونوں تطبیق کرو کہ شرح
عین میں جو ذکر کیا ہے دلیل میں مذہب بعض علماء کے جو وہ تقلید اپنے معین کو واجب نہیں کہتے اور
مسئلۃ ترشیح العتباجر میں نقل کیا ہے مبنی ہے اوپر تحقیق کے نزدیک ان کے چنانچہ تفصیل اس کی
نقل کرنے پوری عبارت شرح عین العلم کے عنقریب ہوئی جاتی ہے اور تطبیق مؤلف معیار کی کا ہیئت کبھی
باقی ہے اور بھی دو جواب بن سکتے ہیں اس کلام ملا علی قاری کے ثم اغرب الغیاثی نقلہ انہ لو انتقل
حنفی الی الشافعی لم تقبل شہادتہ وان کان عالما کذا فی الجواہر الخ اور تیسرا جواب اسکا یہ ہے کہ
یہ کلام معنے غریب کہنا عدم قبول شہادت منتقل کو محمول ہے اس صورت پر جس میں سبب اسکا توہم اور
ائمہ مجتہدین کے ہو اور وہ انتقال جو محتمل طعن اور سوء ظن کا نہیں وہ انتقال ہے تعارف اولہ کا وغیرہ
غرض محمود کے کلام میں الشامی اور درمختار احتمال ناشی ہونے سوء ظن اور طعن کے خود ملا علی قاری بروایت
تعزیر کرا اور غیر مشروع ہونے انتقال کو تسلیم کرتے ہیں چنانچہ متصل اسی کلام منقول مؤلف معیار کی رسالہ
تسمیم القوارض میں فرماتے ہیں واما ما اشتہر عن الحنفیۃ من ان الحنفی اذا انتقل الی مذہب الشافعی تعزر واذا
کان الامر بالعکس یخلع فھو قول مبتدع ومخترع نعم لو انتقل طاعنا فی مذہبہ الاول سواء کان حنفیا او
شافعیا یعزر فیہ تعزیرا بسبب عدمہ علی التقرر وتحرزا انتہی اور یہ جو شرح اسبیجابی میں نقل کیا ہے کہ علماء
عراق نے اور ما وراء النہر نے سات مسئلوں میں اوپر قول امام مالک اور امام شافعی کے فتوی دیا ہے
کیا منشا اس کا یہ کب دعوی کیا ہے کہ کسی صورت میں قول غیر امام اپنے کا اختیار کرنا درست ہی نہیں بعض
صورتیں جنکا ذکر بار بار ہو چکا اختیار کرنا مذہب آخر کا ہم درست رکھتے ہیں البتہ جب اعذار مذکورہ
موجود نہوں تو چھوڑنا اپنے مذہب کا ہمارے نزدیک ممنوع ہے والا فلا اس محل میں ذرا عبارت درمختار و
شامی میں غور کرو قال صاحب الدر نقلا عن المنیۃ والسراجیۃ والنہر الفائق ویأخذ القاضی کالمفتی
بقول ابی حنیفۃ علی الاطلاق ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وھو الاصح
منیۃ وسراجیۃ وعبارۃ النہر ثم بقول الحسن وصحح فی الحاوی اعتبار قوۃ المدرک والاول اضبط ولا یخیر الا

اذا کان مجتہدا اہل التقلید تبی خالف معتمد مذہبہ لا ینفذ حکمہ وینقض وہو المختار للفتویٰ کما بسطہ المصنف وفی فتاواہ وغیرہ وقد مناہ اول الکتاب وسیجی انتہی قال العلامۃ الشامی معلقا علے قول الدر و لا نحو الا اذا کان مجتہدا ای لا یجوز لہ مخالفۃ الترتیب المذکور الا اذا کان لہ ملکۃ یقتدر بہا علے الاطلاع علے قوۃ المدرک و بہذا رجع القول الاول الی ما فی الحاوی من ان العبرۃ فی المفتی المجتہد لقوۃ المدرک نعم فیہ زیادۃ تفصیل سکت عنہ الحاوی فقد اتفق القولان علے ان الاصح ہو ان المجتہد فی المذہب من المشائخ الذین ہم اصحاب الترجیح لا یلزمہ الاخذ بقول الامام علے الاطلاق بل علیہ النظر فی الدلیل وترجیح ما رجح عندہ دلیلہ ونحن نتبع ما رجحوہ واعتمدوہ کما لو افتوا فی حیاتہم کما حققہ الشارح فی اول الکتاب نقلا عن العلامۃ قاسم ویاتی قریبا عن الملتقط انہ اذا لم یکن مجتہدا فعلیہ تقلیدہم واتباع رایہم فاذا قضے بخلافہ لا ینفذ حکمہ انتہی اور اسیطرح حال ہی مسئلۂ زوجۂ مفقود کا کہ اوسمین بجہت عذر وقوع ضرورت قویہ شرعیہ کی قول امام مالک پر فتویٰ دیا گیا ہے فلانیا فی ما قصدنا اور یہہ قول ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی ابن علا فروخ مکی نے قول سدیدین ابن نجیم سے نقل کیا ہی اور کہا ہے کہ ابن نجیم نے بزازیہ سی نقل کیا ہے مؤلف معیار نے واسطی ابلہ فریبی کے اول اسکو بزازیہ سی نقل کیا ہے پھر یہہ کہا کہ ابن نجیم نے بعض رسائل مین نقل کیا پھر کہا کہ فہامہ نے بھی قول سدیدین نقل کیا تاکہ حمقا یہہ سمجھین کہ یہہ تین شخصون کا قول ہے اور مؤلف معیار کی نظر ان سب پر ہی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ التلبیسات وقد وجدت کثیرا مثلہا فی ذلک الکتاب لکن ترکت التعرض لہا خوفا للاطالۃ واقتصارا علے قدر الحاجۃ بہر حال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس عالم خوارزمی نے قول شافعی نہین اختیار کیا تھا اسواسطی کہ مذہب شافعی کا مطلق قراءۃ مین نہیا بلکہ قراءۃ فاتحہ مین تہا اور یہہ جو عبد العظیم مکی نے کہا کہ مذہب شافعی مطلق قراءۃ مین ہے اور فاتحہ مین خطاء قراءۃ ہی حکم فساد صلوۃ کرنا بجہت خصوصیت فاتحہ کے نہین ہی بلکہ بجہت لزوم فوت ہونے بعض فاتحہ کے کہ وہ ایک رکن ہی ارکان صلوۃ سی نزدیک شافعی کے یہہ حکم ہے تکلف صرف ہی اور تاویل بیا بعید ہے بلا حاجت اسواسطی کہ جسوقت خطاء قراءۃ سے فاتحہ مین حکم عدم جواز صلوۃ کیا اگرچہ باعث رکنیت ہی کی ہو تو حکم جواز صلوۃ کا ساتھ خطا کے مطلق قراءۃ مین علے الاطلاق نہ باقی رہا اور

ان من علماء خوارزم یعنی من اصحابنا من اختار عدم فساد الصلوۃ بالخطاء فیہا اخذا بمذہب الشافعی فقیل لہ مذہبہ ذلک فی غیر الفاتحۃ فقال اخترت من مذہبہ الاطلاق وترکت التقیید انتہی

١٨٤

نقلہ العلامۃ ... ابن نجیم ... بعض رسائلہ ... نقل ... بعض علماء ... مولانا ...

نسبت سے کے قول ذکر یا خصوصیت فاتحہ کا کچھ ضروری نہیں بنا بر کنیت کے بھی اگر حکم عدم جواز
مسلم رکھا جائیگا تو حکم جواز ساتھ خطا ہی قراءۃ کے علے الاطلاق باقی رہیگا جسکا اختیار کرنا حکم
خوارزمی کا بجواز صلوٰۃ کے ساتھ خطائے القراءۃ کے مطلقاً علے اتی وجہ کا ان ہوا اصول صاحب
ہدایت اتنے دفعہ نہین اور ہم اس خوارزمی کے مقلد نہین ہین فلا تقبل قولہ حجۃ علینا باآنکہ اجتہاد
کرنا خوارزمی کا بجہت تقلید امام شافعی کے نہ تھا بلکہ ظاہر یہہ ہے کہ یہہ کہنا اُسکا اجتہاد
ساتھ پہچاننے قوت دلیل کے تھا چنانچہ یہہ قول اُسی خوارزمی کا لیا تقریر نے کلام محمد ان
الحجۃ یتبع الدلیل لا القائل اسپر بصراحت دال ہے کہ مین نے اس حکم کو باجتہاد اپنی اور دیکھنے
قوت دلیل کے اختیار کیا ہے موافق فرمانے امام محمد کے حق مجتہدین کہ وہ اتباع دلیل کیا کرتا
ہے اور قائل سے کام نہین رکھتا اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کیجاوے تو بھی کچھ قباحت
نہین اسلئے کہ مجتہد کو وقت قوت دلیل کے اور مقلد کو عند الضرورت وغیرہ تقلید غیر تجویز
کی گئی ہے بشرائطہ اور فتوی اینا متاخرین کا اوپر تکلیف شہود کے قائم مقام تزکیہ کے کرکے علی التسلیم
مبنی ہے اوپر دو نوع ضرورت قریبہ کے کہ سابق اب محل غور ہے کہ مسئلہ مذکورہ مؤلف معیار کے بیچ
ترک تقلید امام اپنے کے اعذار مذکورہ سے جسمین ہمنے ترک تقلید کو جائز کہا ہے خارج نہین ہیں
پس ایسی ترک تقلید سے جو بجہت اعذار مذکورہ کے جائز ٹھہرا یہہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل حرف
یا عالم غیر مجتہد کچھ ترجمہ قرآن شریف اور حدیث کا سیکھکر امام ابی حنیفہ اور امام شافعی وغیرہ
رضی اللہ تعالی عنہم پر زبان تشنیع دراز کرے اور بلا عذر معتبر مذہب اپنے امام کا چھوڑکر رفع
یدین اور جہر بالتسمیہ اور آمین کرنے لگے اور کہے مین اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہوں
اور تقلید کی مجکو کیا حاجت اور تمامی اکابرین کو مثل امام ابی یوسف اور امام محمد اور امام زفر
وغیرہم اور مزنی اور طحاوی اور کرخی اور دبوسی وغیرہم کو باعث التزام تقلید امامین کے
علے الاعلان زندیق اور مشرک کہے چنانچہ اس قسم کے کلمات ایک رسالہ اشعار موزون مین جسکا
کسی سفیہ نے دہلی مین چھپوایا ہے موجود ہین نعوذ باللہ من شرور السفہاء المتعصبین
الجہلاء المتکلفین اور کیسے ہو عالمگیری سے بروایۃ مجموعۃ النوازل نقل کیا ہے سُئل شیخ
الاسلام عطاء بن حمزۃ عن کبیرۃ الصغیرۃ زوجہا من صغیر قبل ابوہ وکبر الصغیر ان دونهما

غَیبَۃٌ مُنقَطِعَۃٌ وَ قَد کَانَ النِّکَاحُ بِشَہَادَۃِ الفَسَقَۃِ ہَل یَجُوزُ لِلقَاضِی اَن یَبعَثَ اِلٰی شَافِعِیِّ المَذہَبِ لِیُبطِلَ ہٰذَا النِّکَاحَ بِسَبَبِ اَنَّہٗ کَانَ بِشَہَادَۃِ الفَسَقَۃِ قَالَ نَعَم وَلِلقَاضِی الحَنَفِیِّ اَن یَفعَلَ ذٰلِکَ بِنَفسِہٖ اَخذًا بِہٰذَا المَذہَبِ وَاِن لَّم یَکُن مَذہَبَہٗ وَہٰذِہٖ مَسئَلَۃُ القَضَاءِ عَلٰی خِلَافِ المَذہَبِ انتہی اور اس سی یہہ زعم کیا ہی کہ قضا اور افتا بلا ضرورت اوپر مذہب غیر کے درست ہی دال ہی اوپر کمال نافہمی اور شدت بلادت کی اسواسطی کہ معنی اس روایت کے یہہ ہین کہ جسوقت نکاح صغیر و صغیرہ کا ساتھہ ولایت ابوین کے واقع ہوا اور پہر دونو صغیرین جوان ہو گئے اور اسحال مین درمیان زوجین کے غیبت منقطعہ متحقق ہوئی یعنے ایسی غیبت کہ منقطع ہے خبر سی یعنی زوج کی زوجہ کو اور زوجہ کے زوج کو خبر بہی نہین ملتی تو اسوقت مین نفقہ بہی زوجہ کا اوپر زوج کے واجب ہی اور سوا نفقہ کے اور حقوق زوجیت سبہی ضروری ہین اور جوان عورت کا محفوظ رہنا ابتلای معصیت زنا وغیرہ سی ایسی حالمین خصوصًا وقت نملنے نفقہ واجب کے جانب زوج سی بہت عسیر ہی اب اس ضرورت سی اگر شافعی المذہب کیطرف کہ انکے مذہب مین شہادت فاسق کے صحیح نہین ہی برخلاف مذہب حنفی کہ اونکے یہان صحیح ہے اگرچہ واجب القبول نہین رجوع کرین تاکہ بجہت عدم صحت شہادت شہود نکاح کے کہ وہ فاسق تہی بطلان نکاح کا حکم کر دمی اور عورت مذکورہ مضیق ضرورت ملجیہ مین مبتلا رہے تو درست ہی اور اگر اسی محل مین قاضی حنفی المذہب بہی بسبب ضرورت مذکورہ کے مذہب شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے پس بغور دیکہو کہ اسجگہہ بلا ضرورت مذہب شافعی پر کب عمل کیا گیا اور اسکی اجازت روایت مذکورہ سی کہان سمجہی گئی اور وقت وقوع ضرورت کے مقضای حکم مخالف مین رجوع کرنا طرف قاضی مذہب آخر کے بالاتفاق لازم نہین بعض فقہا تو کہتے ہین کہ شافعی المذہب کیطرف مثلا رجوع کرے اور بعض کہتی ہین جب ضرورت عمل کے مخالف مذہب اپنی کے متحقق ہوئی تو خواہ مذہب مخالف والا حکم کر دمی خواہ مذہب موافق والا پس یہہ جو ہمنی کہا ہی کہ وقت وقوع ضرورت کے عمل کرنا اور فتوی دینا اوپر مذہب مجتہد آخر کے درست ہی مراد اس سے ضرورت حادثہ عامل اور مستفتی کی ہے اور نہ موجود ہونا قاضی مذہب آخر کا ضرورت نہین ہی واسطے حکم قاضی مذہب اپنی کے تاکہ موجود ہونے سی یہہ ضرورت مرتفع ہو جاتی پس یہہ جو مؤلف نی کہا کہ اگر عمل اور فتوی بمذہب مخالف ضرورت ہی کیوقت جائز ہوتا تو اس سائل کو عطاء بن حمزہ باوجودیکہ شافعی المذہب موجود تہا اور ضرورت خلاف کرنیکی اپنی مذہب سی تہی کیون حکم دیتی کہ حنفی قاضی آپ ہی

نقل کر دیا خیال کر دی انتہے مختصرا ساقط ہوا اسلئی کہ مستفتے کو اس محل مین ضرورت قریہ موجود تہی
اور اختلاف فقہا کا یہی وجوہ سکے منشر قاضی مذہب آخر کے واسطے امضاء حکم کے ظاہر ہو روایت
نہر الفائق اور قاضی خان سے قال العلامۃ الشامی وتنظیرہ والمسئلۃ مقیدۃ بمسئلۃ العنین التی بنیت بر ترتیب
النہر ثلثۃ ایام ثم امتد طہرا فانما تنقضے عدتہا بثلث حیض عند المالک تسعۃ
اشہر وقد قال فے البزازیۃ والفتوی فے زماننا علی قول مالک وقال الزاہدی
کان بعض اصحابنا یفتون بہ للضرورۃ واعترضہ فے النہر وغیرہ بانہ لا داعی الی الافتاء بمذہب
الغیر لامکان الترافع الی مالکی یحکم بمذہبہ وعلی ذلک مشی ابن وہبان فی منظومتہ ہناک لکن
قدمنا ان الکلام عند تحقق الضرورۃ حیث لم یوجد مالکی انتہی وقال قاضی خان فے فتاواہ حکی
عن الشیخ الامام عبد الواحد الشیبانی انہ قال لا ینفذ القضاء من التفویض الی شفعوی المذہب
فی فسخ الیمین المضافۃ وبیع المدبر وغیر ذلک انما یجوز اذا کان المفوض یری ذلک بان قال
لاح اجتہادی الی ذلک اما اذا کان لا یری ذلک لا یصح تفویضہ وقال غیرہ وبہ احتیاط
یصح التفویض وان کان لا یری ذلک لان علی قول ابی حنیفۃ لو قضی بخلاف رایہ ینفذ قضاؤہ
فی اصح الروایتین فلان یصح تفویضہ کان اولی انتہی راقم الحروف کہتا ہے کہ اس زمانہ مین
قول صاحبین کا مفتے بہ ہی یعنی قضا قاضی کی خلاف مذہب اپنی کے درست نہین کما مر نقلہ
من فتح القدیر پس قول قاضی خان کا محمول ہوگا زمانہ سابق پر اور کبھی ہم کہتے ہین کہ روایت
مجموعۃ النوازل سے یہہ امر کب معلوم ہوا کہ حکم کرنا قاضی حنفی کا اوپر مذہب شافعی کے وقت
موجود ہونے قاضی شافعی کے جائز ہے بلکہ معنی اوسکے یہہ ہین کہ بر تقدیر موجود ہونی قاضی
شافعی کے توجہ طرف شافعی کے چاہیے اور اگر حنفی ہی حکم کر دی بر تقدیر نہونی قاضی
شافعی کے تو درست ہی اور اسیطرح روایت منقولہ فصول عمادی محمول ہے ضرورت پر اور نماز
پڑھنا ابو الطیب طبری کا کہ شافعی المذہب تھی ساتھ بیٹہ طاہر کے باوجود یکہ اونکے مذہب مین
نجس ہے بموافقت حنبلیہ کے اور ادا کرنا ابو عاصم حنفی کا نماز کو بطور شعار شافعیہ کے دلیل جواز
تقلید امام آخر کی بلا ضرورت واسطی غیر مجتہد کے نہین ہو سکتا اسواسطی کہ محتمل ہی کہ ابو الطیب
طبری نے بسبب ضرورت فوت ہونی جمعہ کے اوپر مذہب حنبلی کے عمل کیا ہو چنانچہ اخیر قید مذکور

یہہ عبارت سید علامہ سمہودی کی ہے جسکو مؤلف نے حذف کر دیا ہے اسپر وال ہے کما قال ثلث و معلوم انہ انما کان شافعیا یتجنب السلوۃ و یدرق الطیر عسلم تقیدہ علٰہ بمذہبہ فے ذلک من تقلید المخالف عند الحاجۃ الیہ انتہے اور ابو عاصم حنفے نے جو شعار شافعیہ نماز پڑہی جز این نیست کہ جہر بالتسمیہ اور رفع یدین وغیرہ جو مکروہات ہین مذہب حنفی کے بمراعات قفال کے واسطے تالیف قلوب و ازالہ بغض کے اختیار کئے جس طرح قفال نے اذان مین تکرار کر دیا کلمات واحدہ کو اسی سبب سے اس صنیع سے تقلید شافعی کیونکر سمجھی گئی البتہ اسمین کلام ہے کہ ارتکاب ان مکروہات کا بمصلحت دینے کسی محل مین جائز ہے یا نہین سو یہہ بحث ہے آخر اور قطع نظر ازین فعل ابو عاصم کا مثبت احکام اور حجت شرعیہ نہین ہے خصوصاً جب ادلہ قاطعہ اور تصریحات ائمہ مخالف اوسکے موجود ہون کما مر نبذ منہا و سیاتی نبذ پس اونکے تقلید کرنے سے واسطے شافعی کے جواز تقلید ثابت نہین ہوتا اور یہہ جو رسالہ زینیہ سے نقل کیا ہے ولکن ان یؤخذ بصحۃ الاستیدال من قول ابے یوسف و صحۃ البیع بغبن فاحش بناءً علے جواز التلفیق فے الحکم بین القولین انتہے اس سے جواز تقلید امام آخر سے کیا علاقہ مذہب امام ابے یوسف مذہب امام ابے حنیفہ سے علحدہ نہین ہے چنانچہ بیان اسکا پیشتر نقل کلام شامی وغیرہ سے ہو چکا ہے پس اختیار قول امام ابے یوسف سے تقلید مذہب آخر کی نہوئی اور نیز اس کلام سے جواز تلفیق نہے نہین مفہوم ہوتا اسلئے کہ معنی اس کلام کے توبہہ نہین کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کر کے اسطور پر حکم کرے تو ممکن ہے اب خواہ مبنی علیہ نزدیک قائل کے درست ہو یا نہو اور علے التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقاً تقلید امام آخر کس نے منع کی ہے اگر اس کلام سے علے تقدیر فرض المحال جواز مفہوم ہوا تو صور جواز پر جسکو ہمنے مفصلاً ذکر کر دیا محمول کر لینا چاہیئے اور یہہ جو کلام شیخ عبد الحق سے نقل کیا ہے کہ بعض مسائل مین انسان حنفی ہو اور بعض مین شافعی تو جائز ہے یہہ حضرت شیخ نے اگر کہا ہے تو موافق مسالک متقدمین کے جو بحسب صوابدید زمانہ کے ترک کر دیا گیا نہ مطابق آراء متاخرین کے جو مختار ہے اور اوفق ہے ساتھہ مصلحت وقت کے چنانچہ یہہ مضمون خود کلام شیخ سے جو شرح سفر السعادت سے نقل کیا گیا واضح ہو چکا اور رد فتوے مولوی حیدر علی ٹونکی کے جسکو مؤلف معیار نقل کرتا ہے اوسمین استدلال اوپر مطالب مزعومہ مؤلف کے ساتھہ اونہی کلامون کے ہے جس کے جوابات پیشتر

وہ یہ کہ اگر امام کو کوئی بات مرفوع غیر مذکور کی ہوتی تو وہ اس کی اسناد کیا ہوتی یا حجت ہوتا
منقول انکے دیا جاتا لیکن حتی الامکان کوشش کی گئی آگے جو میزان عارف شعرانی سے
نقل کیا ہے کیونکہ الامام ابن حزم یقول لم یثبت عن احد من الائمۃ انہ امر اصحابہ بالتزام
مذہب معین لا یرون غیرہ صحیحا بل المنقول عنہم تقریرہم الناس علی العمل بفتوی بعضہم
بعضا لانہم کلہم علی ہدی من ربہم وکان یقول ایضا لم یبلغنا فی حدیث صحیح ولا ضعیف ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر احدا من الامۃ بالتزام مذہب معین لا یری خلافہ
وما ذلک الا لان کل مجتہد مصیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوا جسکو منقول نہیں اسلئے کہ مبنی علی العموم
سب مذہب پر تقلید معین کا وجوب باین طور کہ خلاف اسکی صحیح نہ سمجھیں کیا بلکہ وقت
وہ بضرورت سکہ اور پہنچ جانے انسان کے مرتبہ اجتہاد کیا اور در صورت اخولے ہو
مذہب امام آخر کے بشرط عدم ارتکاب کر دہ مذہب اپنی کے ہم بھی تقلید امام آخر جائز
کہتے ہیں کما مر غیر مرۃ اور یہ کلام امام شعرانی کا انہیں سو رتوں میں سے ایک پر محمول ہے
اسکو یہ فرمایا کہ مجتہد ہیں ہی جسکو فہم اجتہادی ہے اور ماخذ احکام سا تو حصول نظر
کشف ہے کہ معلوم ہو لیکن اور اسی انتہا سب احکام کی شریعت عین واحد کی بنظر کشف دیکھی
اور جو مقصد ہیں کہ جنکو نہ تو اجتہاد ہی ہے اور نہ نظر کشفی چنانچہ پہلی اسی کلام منقول
کی خود عارف شعرانی فرماتے ہیں سمعت سیدی علیا الخواص رحمۃ اللہ علیہ یقول لا یبلغ
الولی مقام الکمال الا ان صار یعرف منازع جمیع الاحادیث الواردۃ عن رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ویعرف من این اخذہا الشارع من القرآن فان اللہ تعالی قال ما فرطنا فی الکتاب
من شیء فمن ینتہ الشریعۃ من الاحکام مستنبط الماخذ للولی الکامل من القرآن کما کان شان
الائمۃ المجتہدین ومن دونہم فہم بذلک اقدر علی استنباط الاحکام التی لم یصرح بہا انتہی
قال وہی مرتبۃ عظیمۃ للکامل حیث صار یشارک الشارع فی معرفۃ منازع اقوالہ من
القرآن العظیم بحکم الارث لہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہی فان قلت فہل یجب علی المحجوب عن
الاطلاع علی العین الاولی للشریعۃ التقید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک
لئلا یضل فی نفسہ ویضل غیرہ فافہم یا اخی المقلدین المحجوبین اذا انکشف حجابک فی

قولہم المصیب واحدٌ ولعلّہ امامی والباقی مخطئٌ یحتمل الصواب فی نفس الامر فیہا خلاف
وتزلزل قول من قال کل مجتہد مصیبٌ علی من انتہی سیرہ وخرج عن التقلید وشہد
اعتراف العلماء کلّہم علمہم من عین الشریعۃ وتزلزل قول من قال المصیب واحدٌ لا بعینہ
والباقی مخطئ یحتمل الصواب علی من لم ینتہ سیرہ ولا ترجح قولاً منہا علی الآخر و
اشکر ربک علی ذلک والحمد للہ رب العالمین اور دوسری جگہہ فرماتے ہیں وکان سیدی
علی الخواص رحمہ اللہ تعالی اذا سألہ انسانٌ عن التقیید بمذہب معین الآن ہل ہو واجب
ام لا یقول لہ یجب علیک التقیید بمذہب ما دمت لم تصل الی عین الشریعۃ الاولی
خوفاً من الوقوع فی الضلالۃ وعلیہ عمل الناس الیوم فان وصلت الی شہود عین
الشریعۃ الاولی فہناک لا یجب علیک التقیید بمذہب انتہی اب بنظر انصاف ملاحظہ
چاہیئے کہ عارف شعرانی نے کسطرح مقلدین پر جنکو کمال ولایت اور بنظر کشفی سی مرتبہ
اجتہاد حاصل نہیں ہے حکم وجوب تقلید امام معین کیا اور کہا کہ جو کوئی مقلدین میں سے
تقلید امام معین نکریگا تو خود بہی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانوں کو بھی گمراہ کریگا اور اسیطرح جا بجا
کلام عارف شعرانی کا اور حضرت شیخ محی الدین ابن العربی رضی اللہ تعالی عنہ کا اسپر
ناطق ہے انشاء اللہ تعالی تصریحات کلام انکی کی عنقریب آتی ہیں اور بھی عارف شعرانی
نے بعد نقل کرنے کلام امام جلال الدین السیوطی کے جسکو مؤلف معیار نے نقل کیا ہے
فرمایا ہے کہ جواز انتقال ایک مذہب سے طرف دوسری مذہب کی جو مفاد کلام جلال الدین
سیوطی کا ہے حق اہل کشف وشہود میں ہے اور نہیں تو ہر مقلد پر واجب ہے اعتقاد
ترجیح امام اپنی کا جبتک کہ کمال ولایت کو نہیں پہنچا اور نقل کیا اس مضمون کو امام
غزالی اور امام الحرمین اور ابن السمعانی اور ہرا لیسی سے تصریح اونکی یہ ہے وسمعت سیدی
علیاً الخواص رحمہ اللہ تعالی یقول کل من نوّر اللہ قلبہ علم ان سکوت العلماء علی من انتقل
من مذہب الی آخر انما ہو لعلمہم بان الشریعۃ تعمہم کلہم وتشملہم فیحمل قول من رجح قول امامہ
علی غیرہ علی انہ لم یبلغ الی مقام الکمال حال قولہ ذلک وقد قدمنا فی الفصل المیزان
وجوب اعتقاد الترجیح علی کل من لم یصل الی الاشراف علی العین الاولی من الشریعۃ المطہرۃ

وبه صرح الامام ابو عمرو بن الصلاح والنووي والسبكي وغيرهم من الائمة وقالوا
لقلة تحصيل يجب عليكم التقليد بمذهب الامام الشافعي ولا تخرجوا عنه رحمه الله تعالى في
انفسه ولي عنه انتهى قلت ولا خصوصية للامام الشافعي في ذلك عند كل من سلم من التعصب
بل كل مقلد من مقلدي الائمة يجب عليه اعتقاد ذلك في امامه ما دام لم يصل الى شهود
عين الشريعة الاولى انتهى یہانتک دفع ہوگئی سب توہمات فاسدہ اور شبہات کاسدہ
مؤلف معیار کے اور امید ہے کہ فہم کرے ذکی متوقد کلام مذکور ہمارے سے و مضامین
ظاہر سنجیدہ دکو دفع کرے ساتھ اوسکے ہر شبہ جو عارض ہو کسیکو بیچ باب وجوب تقلید
معین کے اور چونکہ عادت مؤلف معیار اس کتاب مین اکثر جگہہ یون ہے کہ بلا غور اور
انصاف کے اور بے ملاحظہ سیاق و سباق کے کلام محققین کو اپنے مدعای باطل پر محمول
کر کے مخلوق الہی کو عوام الناس سے مغلطہ مین ڈالتا ہے اور جنکی کلام سے جب خود سند لاتا
ہے تو انکو امام اور علامہ قرار دیتا ہے اور سوا اوسکے اور محققین کو اور انکو بھی جب اونکا
کلام مخالف غرض اوسکی نقل کیا جاوے تو لائق قبول نہین مانتا لہذا ہمنے بیشتر جگہون پر انہین
اکابر کے کلام سے جو مقبول ہین مؤلف کی اور انہین کتب سے جنکی سند پکڑی ہے مؤلف
نے خلاف مدعای مؤلف اور رفع تخالف روایات کیا تا گنجایش عذر باقی نرہی اور مقبول
ٹھہرانا مؤلف کا کلام اُن اکابر کو مبطل ہو جاوے نقول منقولہ مؤلف کا اور خلاصہ تمام
کلام ہمارے کا یہ ہے کہ مقلد صرف ملتزم مذہب پر مسائل تقلیدیہ مین تقلید امام اپنے کی
علے التعیین واجب ہے جبتک کوئی ضرورت تو یہ معتبرہ ترک تقلید پر باعث نہو اور جبتک
احتیاط مذہب غیر مین نہو اور جبتک قوت اجتہادی حاصل نہو اور در صورت وقوع ضرورت
معتبرہ کے اور احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے بشرط عدم لزوم ارتکاب مکروہ مذہب مقلد
کے اور وقت پہنچ جانے مقلد کے مرتبۂ اجتہاد کو اگرچہ فی الجملہ ہو بنظر کشفی یا استدلالی
چھوڑ دینا تقلید امام معین اپنے کا لازم محذور و ممنوع نہین اور جتنی نقول کلام اکابر کی نقل
کی ہین مؤلف نے بیچ باب عدم وجوب تقلید معین کے سب محمول ہین انہین حالات پر چنانچہ
اوپر کہین اسکی ذیل مین ہر روایت منقولہ مؤلف کی ہمنے ذکر کر دی اور جس صورتین ہم وجوب

تقلید سمین کا قول کرستے ہین اوسکو روایات مذکورہ سی ثابت کیا چنانچہ تعداد اُن روایات مذکورہ کی اور سواد اوسکی اور بھی چند روایتین کلام ائمہ دین اور علماء محققین سی عنقریب آتے ہین اور اگرچہ بعد اس تفصیل کے حاجت رد کرنے مقدمات ممہدہ اور تفریعات مموہہ کی نہی مگر واسطی سمجھنے عوام مومنین کے چیزی بچیزی کلام رد مقدمات اور دفع تفریعات مین بھی کیا جاتا ہے بنظر غور و انصاف ملاحظہ چاہیئے کہ مقدمہ اولی اور ثانیہ اور ثالثہ مسلم ہے
(یہہ چارون مقدمات حاشیہ صفحہ ۱۹۶ مین ہین)
اور ہمکو مفر نہین کما لا یخفی اور یہہ جو مقدمہ رابعہ مین کہا ہے کہ جو مقلد صرف حدیث سی کچہہ خبر نہین رکہتا ہو اگر حدیث کو قبول نکرے تو قبول نکرنا اسکا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے نہو گی بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا انتہی سرتاپا غلط ہے اور ہمعینی اسواسطی کہ جو مقلد صرف کہ حدیث سی کچہہ خبر نرکہیگا وہ حدیث کو قبول کر ہی نہین سکتا اسواسطی کہ اگر قبول کرنی کے یہہ معنی ہین کہ مجملا یہہ کہی کہ فی الواقع بیان ارباب حدیث سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ حدیث ہے خواہ متواتر ہو یا مشہور یا احاد تو یہہ مضمون ہر مقلد مانتا ہے اور غرض مؤلف معیار کی اس سی متعلق نہین اسلئی کہ کلام مؤلف بیچ عمل بالحدیث کے ہی نہ بیچ اعتقاد حدیثیت کی اور اگر یہہ معنی ہین کہ عمل کرنا اوپر مقتضای حدیث کے ہو تو مقلد صرف سی کہ حدیث سے کچہہ خبر نہین رکہتا یہہ عمل محال ہی اسلئی کہ بغیر خبر رکہنے کے حدیث سی اور سمجہنے معانی اوسکی کے عمل کیونکر کر سکیگا اور یہہ امر بہت واضح ہی اوپر ہر شخص کے کہ اپنی خبر رکہتا ہی پس بلاشبہہ قبول نکرنا اسکا حدیث کو فرع تحقیق کی اور معرفت ضعف اور نسخ وغیرہ کے مثل ائمہ مجتہدین کے نہین ہے لیکن یہہ ترک مذموم نہین ہی اسلئی کہ ترک مذموم جب ہوتا کہ کوئی مکلف ساتہہ عمل بالحدیث کے بنفسہ مامور ہوتا اور پہر وہ حدیث پر عمل نکرتا تو یہہ ترک مذموم ہوتا اور جب مقلد صرف بحکم الہی مامور ہی ساتہہ اتباع اور عمل بالحدیث کے ساتہہ بیان مجتہدین کے اور ممنوع ہے عمل کرنے سی بفہم خود اوپر حدیث کے مسائل تقلیدیہ مین تو اُسکو بجز تقلید کے گزارہ نہین اور ترک ظاہر مقتضای حدیث سی جو مخالف ہو رای امام اوسکی کے بحکم الہی چارہ نہین اب ایسا مقلد اگر قول مجتہد کو چہوڑکر عمل بالحدیث ساتہہ بتانی کسی مولوی کے کریگا تو قطعاً مخالف امر الہی کے اور تارک واجب ہوگا وقد مر منا مفصلا

۱۹۳

اور شہرت کرے تو قال السید السمہودی الشافعی فی رسالتہ العقد الفرید فی مسائل التقلید نحو

ہو بیشک ثبت الاجتہاد المطلق ماضیا محققا اہ وغیرہ وقیل بعضہ انعدم فی الائمۃ الاربعۃ من قرنا

ممن بعدہم الجہال فی ان غیر المجتہد یجب علیہ الرجوع لقول المجتہد والاتفاق من بعضہم من مشایخ

الاسلام من التقلید انما ہو لغیر علم التقلید نہ تشاہ انتہی اور مجتہد کسی کا بل کی بحث بات

کہ جب مقلد محض کو مسائل تقلیدیہ میں قول مجتہد پر عمل واجب ہے اور ترک کرنا اسکا فی الواقع اور

نیز موافق تسلیم مؤلف کے ہیچ مقدار اوسکے حرام ہے تو در صورت مخالفت ظاہر حدیث کے

ساتھ قول مجتہد کے حدیث پر عمل کرنا نہ چاہیئے اور قول مجتہد پر عمل کرنا چاہیئے یہی موجب

ہے امر الٰہی کا اور یہی مقتضا ہے اجماع علما کا والا حرام میں مبتلا ہونا ہوگا اور بلا تاویل حدیث

کے فہم معانی حدیث کو مجتہد پر حوالہ کرنا چاہیئے اور اگر کسی مقلد ذی فہم نے تاویل کرکے حدیث

کو راجع طرف مذہب مجتہد کے کر دیا تو جب بھی کچھ مضائقہ نہیں پس یہہ ترک مقلد کا عمل بالحدیث

کو وقت مخالفت حدیث قول مجتہد کے فاسئلوا اہل الذکر اور اولو الامر الواجب ہوگا اور اتباع ہوگا

نزول وجوب العمل والا ذعان فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون کا اسلئی کہ پہلے خوب مبین

ہو چکا کہ جاننا غیر مجتہد حدیث کا نصوص کو مسائل اجتہادیہ میں اور نجاننا دونو برابر ہیں پس جب

بسبب نہونے قوت اجتہاد کے علم مقلد کا نصوص میں ہیچ ہے حق استنباط احکام کے پایہ اعتبار

سے ساقط ہے تو اب سوا تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل ممکن نہیں پس تاویل کرنا احادیث کا موافق

رای امام اپنے کے اور پھیر لانا ظاہر اوسکی کو مقابل رای مجتہد پر کیون ممنوع ہوگا اور یہہ مقابلہ رای

امام کا ساتھ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے نہیں ہے یہہ بعینہ اتباع ہے امر اللہ

اور امر رسول کا اور معلوم نہیں کہ جس وقت مذہب مؤلف میں ہمارا کا کسی امر میں مخالف ظاہر معنی کسی آیت

یا حدیث کے پڑیگا اور اوس میں سوال کیا جائیگا تو کیا جواب دیگا اگر کوئی تاویل کریگا تو ہم بھی کہینگے

تو نے مراعاۃ لقول المجتہد بل اتباعا لہوی نفسک اللہ تعالی کے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ

وسلم کے کلام کے تاویل کی اور یہہ حرام ہی اور اگر نکریگا تو جمیع احادیث متعارضہ اور نصوص

مصروفہ عن الظواہر پر کیونکر عمل کریگا اور یہہ امر محال ہے کہ کوئی امر متعارض اوسکا ظاہر نصوص کے خلاف

نہو پس جو جواب مؤلف کا ہی وہی جواب ہماری جانب سے سمجھنا چاہیئے اور یہہ جو منقدمہ جواب میں

کہا ہے کہ بعض متعصب جو بعض احادیث مین تاویل نے باعث اور دعوی نسخ اور ضعف کا
بیدلیل بلکہ بمجرد پابندی قول امام کے سی کرکے حدیث کو ترک کرتے ہین وہ ویسی نہین جیسی
ائمہ اربعہ اسلئی کہ ائمہ سے دعوی نسخ وغیرہ کا خالصا للتحقیق و بین السنۃ او رجمعا بین الادلہ تھا
اور آجکل کے لوگو نکو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام مقابل قول رسول کے ہے انتہی یحیی باطل
ہے اسلئی کہ مقلد پر اتباع قول مجتہد کا واجب ہے اور ترک کرنا ظاہر حدیث کا جو مخالف ہو قول
مجتہد کے ضرور ہے پس تاویل کرنا اُسکا حدیث کو اتباعاً و انقیاداً للتقلید الواجب اور اتباعاً
للمجتہد نیابۃً عن المجتہد ہو گا پس یہہ مقابلہ کرنا ساتھہ قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کیسا
بعینہ اتباع ہے حکم الہی کا یہانتک کہ اگر تاویل مقلد کی موافق قواعد تاویل کے اور مقبول نحو
تو جب بھی اتباع حدیث بنفسہ بغیر تبیین مجتہد کے نہین کرسکتا اور مولوی اسمعیل نے تنویر العینین مین
جو تاویل احادیث سی منع کیا ہے تو اول وہ مصور تین ہے کہ کسی صورت مین کسی قول کو کسی مجتہد
کے سوا مجتہد اپنی کے قابل عمل نہ سمجھے اور حال مقلدین اہل تحقیق اس زمانہ کا ایسا نہین ہے اور
ثانیا یہہ کہ وہ کہنا انکا مبنی ہے اوپر عدم وجوب تقلید معین کے و قد اثبتنا خلافہ و ابطلنا
قولہ و من یجدہ و حدہ فلا لقوم کلامہ حجۃ علینا اور یہہ جو مقدمہ مشارقیہ مین کہا ہے کہ مقلدین
کو لازم ہے کہ چارون اماموں کو برابر سمجھین اور اوسمین نقل شامی سی ساتہہ کلام ابن حجر کے
استنا دیکڑی ہے حال انکا سنو کہ طائفہ کثیرہ فقہا تو یہہ کہتے ہین کہ تقلید مفضول کی مع وجود
الافضل درست نہین اور سوا اونکے اور حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ اور حنبلیہ یہہ کہتے
ہین کہ تقلید مفضول کی باوجود افضل کے جائز ہے اب علامہ شامی محقق ابن حجر شافعی
سے نقل فرماتے ہین کہ یہہ قول النسفی کا کہ اگر ہمسی کوئی سوال کرے ہماری مذہب سے اور
مذہب مخالف ہماری سی تو ہمپر واجب ہی کہ کہین کہ مذہب ہمارا صواب ہے غالبا اور محتمل ہی
خطا کا اور مذہب مخالف ہماری کا خطا ہی غالباً اور محتمل ہے صواب کا کہ اسمین وجوب اعتقاد
ہے ترجیح مذہب اپنی کا محمول فرماتے ہین اُس قول پر کہ مجتہد مفضول کو مفضول جانکر اوس کی
تقلید نہین جائز اور فرماتے ہین کہ یہہ قول ضعیف ہی بلکہ صحیح یہہ ہے کہ مفضول کو مفضول جانکر بھی
اوسکی تقلید کرنا درست ہے کما قال ثم اعلم انہ ذکر فی التحریر و شرحہ ایضا انہ یجوز تقلید المفضول

مع وجود الافضل وهو قول الحنفية والمالكية واكثر الحنابلة والشافعية وفي رواية عن احمد و طائفة كثيرة من الفقهاء لا يجوز ثم ذكر انه لو التزم مذهبا معينا كابي حنيفة والشافعي فقيل يلزمه وقيل لا وهو الاصح وقد شاع ان العامي لا مذهب له اذا عرفت ذلك عرفت ان ما ذكر من انه من وجوب اعتقاد ان مذهبه صواب يحتمل الخطاء مبني على انه لا يجوز تقليد المفضول وانه يلزمه التزام مذهب وان ذلك لا يتاتى في العامي وقد رايت في آخر فتاوى ابن حجر الفقيه التصريح ببعض ذلك فانه سئل عن عبارة المفتي المذكورة ثم قرر ان ذلك في الآراء الشافعية كذلك ثم قال ان ذلك مبني على الضعيف من انه يجب تقليد الاعلم دون غيره والاصح انه يتخير تقليد اي شاء ولو مفضولا وان اعتقده كذلك وحينئذ فلا يمكن ان يقطع او يظن انه على الصواب انتهى محل غور ہے کہ اس قول میں یہ کہاں ہے کہ مقلد کو چاہیے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھے ہاں یہ تو کہتے ہیں کہ اگر مفضول کو سمجھکر بھی تقلید کرلے اور جنکی تقلید نہیں کی اونکو افضل جانے تو جب بھی جائز ہے بھلا اسمین برابری سی کیا علاقہ اور اسیطرح سمجھہ لینا چاہیے نقل طحطاوی کا اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ اعتقاد مساوات مجتہدین کا ہمکو مضرت اور مؤلف معیار کو کچھہ منفعت نہیں پونہچاتا چنانچہ حال اسکا رد تفاریع میں کہلا جاتا ہے اب سنو کہ یہہ جو مؤلف تفریع میں کہتا ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلاً ہو کر ایسی تخصیص اپنی مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا مثلاً کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا اور اسکو ناروا جانتا ہے اور کرنیوالے کو طعن کرتا ہے تو ترک کیا اسنے بعض ما اتی به الرسول کو بحکم مقدمہ تائیہ کے اور ترک کرنا بعض ما اتی به الرسول کا حرام ہے بحکم مقدمہ اولی کے انتہی اس سے کیا مراد لیتا ہے اگر مراد یہہ ہے کہ وہ حنفی کسی مذہب مجتہد پر حالت ضرورت وغیرہ میں بھی جسکا ذکر ہو چکا ہے عمل نہیں کرتا تو یہہ رد اسکا ہم حنفیوں پر نہیں ہے اسلیے کہ ہم لوگ احوال مذکورہ میں عمل کرنا اوپر مذہب مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہیں کہ اگرچہ سنے تعصب یہہ رد اسکا قابل قبول اور لائق سمع قبول نہیں اور اگر مراد یہہ ہے کہ بغیر ضرورت اور احتیاط وغیرہ کے بھی عمل کسی مذہب پر نہیں کرتا تو وہ تارک ہے بعض ما اتی به الرسول کا تو ہم اولاً کہتے ہیں کہ اقوال ائمہ مجتہدین اور علماء محققین سابقین جو پہلے مذکور ہو چکے سب دال ہیں اوپر وجوب تقلید معین کے اور عدم جواز عمل کے اوپر مذہب مخالف کے بسبب دلیل تراشیدہ مؤلف کی مقابل ان اقوال کے کیا سنی جاویں اور ثانیاً کہتے ہیں کہ وہ

١٩٥

حنفی المذہب بحکم مقدمۂ ثانیہ مؤلف معیار کے بجہت عمل کرنیکے اوپر مذہب حنفی کے اختیار کرنیوالا
ہے ما آتی بہ الرسول کا بسبب اوس ظن کے جسکو شارع نے اعتبار کیا ہی اور اوسکی اتباع کا حکم
کیا ہے وہ قیاس اور فہم اجتہادی ہے مجتہد کی اور نہین تو جسوقت کوئی مقلد خواہ علے التعیین یا
لا علے التعیین تقلید کسی امام کی حوادث مختلف فیہا مین کریگا تو وہ اسوقت مین تارک ہوگا بعض ما
اتی بہ الرسول کا اسواسطے کہ جمع کرنا درمیان دو حکمون مختلف کے بحالت واحدہ مین محال ہے اور اگر
کہا جاوے کہ جب مقلد لا علے التعیین تقلید کرتا ہے تو کسیوقت ایکمذہب پر اور کبھی دوسرے پر اور علی ہذا القیاس
عمل کریگا تو ہر مذہب پر کہ مصداق ہی ما انزل کا عامل ہوا نہ تارک تو ہم کہین گے جسوقت موافق
تمہارے ہر مذہب مصداق ہے ما انزل کا تو کسیوقت مین اسکا ترک جائز نہوگا اور کبھی اختیار کرنی
سے ترک اسکا جو اجیانا ہے اور وہ بھی حرام ہے اوپر تقدیر تمہاری کے کیونکر جاتا رہیگا علاوہ
یہہ کہ احکام منزلہ حوادث کے جدا جدا ہین اختیار سے بعض کے اختیار کرنا بعض آخر کا لازم
نہین پس ترک سے چارہ نہ بنیگا اور ارتکاب حرام مؤلف معیار سے کبھی منفک نہوگا اور ثانیاً یہہ کہ جب
مذاہب اربعہ بقول مؤلف مصداق ما اتی بہ الرسول کے بسبب دوران قرار پائی یعنے حق اور حکم
الہی دائر ٹھہرا درمیان مذاہب اربعہ کے اور مقلدین مامور ہوئی کہ جسکا چاہین اتباع کرین تو اس
تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا کہنا قول کرنا ہے بالمحال پس کوئی امر
کسی مذہب کا بالیقین اور علی التعیین مصداق ما اتی بہ الرسول کا نہوا پس ترک کرنے مین اسکی حرمت
ثابت نہوگی اسلئی کہ حرمت تو ہوتی ہے ترک ما اتی بہ الرسول مین جو بالتعیین ہو خواہ یقینی ہو یا مظنون
اسکی ایسی مثال ہی جیسی خصال ثلثہ کفارہ یمین کے کہ ایک اونمین کا واجب ہی لا علی التعیین پس
ایک کی اختیار کرنے سے کفایت ہو جائیگی اور ترک واجب الہی کا کہ حرام ہے لازم نہوگا اور بر تقدیر
تسلیم عدم صحت قول امام نسفی کے مذہبنا صواب یحتمل الخطاء ومذہب مخالفنا خطاء یحتمل الصواب
اور تسلیم مساوات اعتقاد حقیت کی یہہ کب لازم آتا ہی کہ ہر مذہب علی التعیین مصداق ما انزل
کا ہنجاہی نہایت یہہ ہے کہ مقلد اس تقدیر پر اپنے عقیدہ مین مذاہب اربع کو مساوی سمجھیگا یعنی
اسبات سے کہ مقلد ہر ایک کا انمین سے ناجی ہے اور لیاقت قبول مین چارون مذہب برابر
ہین اور وجوب تعیین تقلید جو بجہت عوارض کے ہوا ہی اور حرمت انتقال ایکمذہب سے طرف

196

دوسرے کے مساوات اعتقاد اور اعتقاد مساوات سی منافات نہین کہتا اور یہ جو مولف نے
کہا کہ جو شخص مذہب حنفی کو اسطور پر اختیار کرے کہ سوا اوسکی سب مذاہب کو باطل اور ناقابل عمل سمجھے
تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا ہوگا اور جو شخص اور مذاہب کو بھی قابل عمل سمجھے اور بطور
استحباب یا جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما اتی بہ الرسول کا نہین اور
اس مدعا پر بہت سی ادلہ واہیہ ذکر کین انکا حال یہ ہے کہ عقیدہ وجوب یا جواز سے جو دوسرے
اور عدم ترک لازم نہین ہے ما اتی بہ الرسول تو یہان وہ احکام فروع مین پس اگر اعتقاد مین
ایک مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجھکر ایک ہی کو اختیار کریگا جب بھی ترک اوس
دوسرے کا ضروری ہے اور اگر دوسرے کو بھی قابل عمل جانیگا تب بھی ترک کرنا لازم ہے وجود فعل
ساتھ ایقاع کے اور ترک فعل ساتھ عدم ایقاع کے ہوتا ہی عقیدہ وجوب و جواز کو اوسمین
کچھ دخل نہین البتہ اگر یون کہتا کہ در صورت عقیدہ وجوب تعین کے ترک کرنا مذہب آخر کا درست
نہین اور در صورت اعتقاد جواز کے ترک کرنا درست ہی تو گنجایش تھی اور جواب اس تقدیر
پر یہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ مذاہب مجتہدین آخرین کو غیر قابل عمل نہین کہتے اور مقلدین ہر
مجتہد کے لئے عمل کرنا موافق مذہب اپنے اپنے کے اور وقت وقوع ضرورت وغیرہ کے اور مذہب
مجتہد آخر کے تجویز کرتے ہین اور یہی معنی ہین لائق عمل ہونے احکام شرعیہ کے نہ یہ کہ نسبت ہر
شخص کے ہر حالمین ہر حکم شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو دیکھو نماز اور روزہ اور زکوۃ اور
حج بلکہ ادای شہادت توحید و اقرار رسالت بزبان جو عمدہ ترین احکام اسلام اور موقوف علیہ ایمان
و کمال ایمان ہین اور باینہمہ حائض اور نفسا اور سکران اور صبی اور غیر مستطیع اور اخرس پر
فرض نہین بلکہ بعض سی ادا کرنا صحیح بھی نہین حرام ہے پس نسبت بعض کے بعوارض یا بلا عوارض
عدم جواز و وجوب مستلزم عدم لیاقت عمل کو نہین ہے آور تانیا یہ کہ جب مذاہب مجتہدین مسدود
ما انزل کا السبیل ہوئے ہین تو کسی مذہب کا ترک کرنا ما انزل کا ترک کرنا بالیقین یا بالظن الغالب
نہوا کہ حرام ہوتا اور جو دلیلین مولف نے اسجگہہ گزاری ہین سب مفید مدعای مولف نہین تفصیل
جواب ہر ایک کی تو ساتھ ملاحظہ کلام سابق ہمارے کے اور پر ذکی متوقد کے مخفی نہ ہوگی اب جمالا
اشارہ طرف جواب ہر ایک کے کافی ہے یہ جو کہا مولف نے کہ یہ دلیل اس مقلد کے حق مین ہے

جوکہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے انتہے قسم ثالث ٹھہرائی ہوئی مولف کی یہہ ہے کہ تقلید کرے مقلد کسی امام معین کی بزعم وجوب کے اور اسکو بدعت اور حرام کہا ہی تو اب کہا جاویگا کہ اعتقاد وجوب تقلید امام معین جو مقلد نے کیا ہے اپنے واسطے کیا ہی یا سب مسلمانون کیواسطے اگر سب مسلمانون کے واسطے کیا ہے تو کوئی مقلد عالم مین ایسا موجود ہی نہین کہ اپنے امام معین کی تقلید ساری مسلمانوں پر واجب کہی اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہرائے اور اگر اپنی واسطے اور وہ لوگ جو اسکی شریک ہین امور موجبہ وجوب تقلید معین مین انکی واسطے وجوب کا قول کیا ہے تو اسوقت یہہ قائل تارک لبعض ما اتے بہ الرسول کا کب ہوا دیکہو خود مؤلف نے تخصیص کرنا ایک مذہب کا بعارضہ عدم استطاعت وغیرہ تجویز کیا ہے پس اگر بعوارض وجوب کسی قسم خاص مکلفین پر ہو تو کیا مضائقہ اور دلیل ثانی جو حدیث ابن مسعود سے گزاری ہی کہ جو شخص بعد نماز کے سیدہی طرف بیٹھنے کو حق لازم سمجہے تو اوسنے نماز مین حصہ شیطان کا گردانا مقتضا اسکا تو یہہ ہے کہ بلا دلیل کوئی شخص اپنی خیالات سے وجوب وجواز نہ گڑہ لے اور قائلین وجوب تقلید معین کے لئی تو ادلہ واضحہ کتاب وسنت اور اقوال مجتہدین سے موجود ہین پس اوپر انکی یہہ حدیث کسطرح حجت ہو سکیگی کما مر مفصلا اور دلیل ثالث جو اجماع منقول قرافی سے لایا ہے جواب اسکا بوضاحت تمام پہلے ہو چکا اور پہر ہم کہتے ہین کہ ملا علی قاری نے رسالہ تشییع الفقہاء الحنفیہ مین فرمایا ہے کہ نہ منع کرنا صحابہ کا مسلمانوں کو تقلید الا علی التعیین سے بجہت ضرورت عدم کفایت مذاہب مجتہدین صحابہ کی واسطے حوادث مستفتین کے تہا کما قال فان قیل الیس فی عہد الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم کان الواحد من الناس مخیرا بین ان یاخذ فی بعض الوقائع بمذہب الصدیق الاکبر وفی بعضہا بمذہب الفاروق قلت انما کان کذلک لان اصول الصحابۃ لم تکن کافیۃ لعامۃ الوقائع ولا شاملۃ لکافۃ المسائل لانہم لم یتفرغوا التفریع التفاریع وتمہید الاصول والتفاصیل فلاجل الضرورۃ یحل للمقلدین اتباع الصدیق فی بعض الوقائع واتباع الفاروق فی بعضہا واما فی زماننا فمذہب الائمۃ کافیۃ لمعرفۃ الکل فانہ ما من واقعۃ تقع الا ونجدہا فی مذہب الشافعی او غیرہ نصا او تخریجا فلا ضرورۃ الی اتباع الامامین انتہی حاصل کلام ملا علی قاری کا یہہ ہے کہ یہہ نہ منع کرنا صحابہ کا اجماعا تہا بلکہ بجہت ضرورت کے تہا اور کوئی دلیل ثبوت اجماع منقول قرافی پر قائم نہین اور نہین تو ملا علی قاری اور امام فخر الدین

رازی اور امام الحرمین اور ابن صلاح اور امام ابو الفتح البغدادی اور امام غزالی اور ابن السمعانی اور
علامہ تقی الدین السبکی وغیرہم من المحققین جنکی تصریحات ساتھ وجوب تقلید معین کے گذریں جنکیں مخالفت اجماع
صحابہ کی کیونکر کرتے نعوذ باللہ اور اگر یہی اجماع ہے کہ مثلاً کوئی کام زمانہ صحابہ میں یا قرون ثلاثہ میں ترک
ہوا اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا بدون نیت اجماع کر لینے اوپر ترک اوسکے صحابہ اوسکو ترک کرتی
ہیں تو یہ اجماع ہو جاوے اور حرمت اوس فعل کے تو لاکھوں جزئیات واجبات اور مندوبات اور مباحات
کے جیسے کتب رتو نیز تو مسائل میں مدون کرنا اور مدارس اور پل اور رباطات بنوانا اور تصنیف کرنا مؤلف
معیار کو کہ ہر جزء اوسکی فعل حسن ہے اور ہزاروں قسم کی اطعمہ اور ملبوسات کہانا اور پہننا سب حرام
ہو جاویگی اسلئے کہ یہ سب فعل اس تقدیر پر مخالف ہونگی اجماع صحابہ کے تو پھر اہل اسلام کا کیا ٹھکانا ہوگا
ورد القول بہ اخذ من المؤمنین بلکہ اجماع نام ہے اتفاق اہل حل عقد کا اوپر کسی امر کے کما قال فی بدیع الاصول
وغیرہ هو اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلی اللہ علیہ وسلم انتہی اور بہت ظاہر ہے کہ اتفاق فعل
اختیاری ہی بغیر ارادہ اتفاق کے نہیں ہو سکتا خواہ بقول ہو یا بالسکوت یا بالفعل کما قال فی شرح بدیع
الاصول فی تفسیر الاجماع بالمعنی اللغوی فالعزم والاتفاق علی الشیء بالتصمیم یقال اجمع فلان علی کذا
اذا عزم علیہ انتہی تو مجرد منع کرنے صحابہ کے کسی امر کو بغیر انضمام قرائن ارادہ اور نیت اجماع کے
اجماع منعقد نہیں ہوتا اور اس کلام سے کہل گیا جواب دلیل رابع مؤلف معیار کا اسواسطے کہ عدم وجوب
تعیین تقلید کا زمانہ صحابہ میں بسبب ضرورت کے تھا اور تقدیر کہ پس قیاس کرنا مجتہد معین کو جو وقت غیر ضرورت
میں ہے اوپر مجتہد معین کے جو حالت ضرورت میں ہو قیاس مع الفارق ہی فلا یصح اور یہ جو مؤلف نے
اعتراض کیا کہ قیاس سوا مجتہد کے اور کو جائز نہیں تمنے قیاس کیونکر کیا پھر جواب اسکا خود یوں دیا کہ یہ
قیاس نہیں ہے یہ دلالۃ النص ہے جسکو عوام بھی سمجھتے ہیں انتہی ماشاء اللہ مؤلف کو کسقدر الفاظ اصول
بر زبان ہیں وہ قیاس جو مجتہد کو درست اور غیر مجتہد کو منع ہی اور وہ دلالت النص جو عوام بھی سمجھتے ہیں
دو قیاس ایک حکم کا ہے اوپر حکم آخر منصوص کے اور اسیطرح دلالۃ النص نہ قیاس احوال ایک انسان کو جیسی
مجتہد معین اوپر احوال انسان آخر کے جیسے صحابہ کرام اور قطع نظر ازین اسکو دلالۃ النص ٹھہرانا بہت عجیب ہی
دلالۃ النص تو وہی جسکو عوام بھی سمجھ لیں امام رازی اور امام الحرمین اور امام غزالی اور ہر واسی اور ابن
السمعانی اور ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہم جنکی تصریحات کلام میں ہیں جنکیں مرتبہ عوام سے بھی کمتر ہیں

تتمہ عبارت معیار

اور دونون قسم کے مقلدون کی طرف سی یہہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوای مذہب امام اپنے کے یقینا ما اتی بہ الرسول جانتے ہی نہین بنا بر قول علما
نسفے کے تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما اتی بہ الرسول کا نہوا نہین ہو سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے فافہم وتشکر اور اس جگہہ سی کوئی یہہ نسمجھے کہ اس
دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما اتی بہ الرسول کا لازم آویگا سو نکہ یہہ دلیل اہل اس مقلد کی حق مین جاری
ہوتی ہی جو کہ قسم ثالث کی اقسام تقلید سی اختیار کری اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کری وہ حقیقۃ تارک بعض ما اتی بہ الرسول کا نہین ہی بلکہ عامل بمقتضا عموم
نص کے ہی اسلئی کہ تخصیص اسکی یا بنظر عدم استطاعت کی ہوگی یا بنظر اسکی ہوگی کہ نص سی عموما اتباع ما اتی بہ الرسول کا ثابت ہوتا ہی پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن مین افراد ما اتی بہ الرسول کر لیا تو
بھی کافی ہی تو مستنظر سی ترک بعض کا نہوا نظیر اسکی یہہ ہی مثلا عموم آیت فاقرءوا ما تیسر من القرآن سی فرضیت قرءۃ کی نماز مین بدون تعیین کی ثابت ہوتی ہی تو اگر کسی شخص نے بنظر اسکی کہ تحقق
عام کا ایک فرد مین ہو جاتا ہی یا بنظر اسکی کہ مجھکو تمام قرآن کی حفظ پر طاقت نہین پارہ عم کو واسطی قراءت کے نماز مین خاص کر لیا ہی تو اس شخص نے باقی قرآن کی قراءۃ کو ترک نہین کیا ہاں اگر کوئی شخص
پارہ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر مستنظر سی کہ پارہ عم کا پڑہنا نماز مین واجب ہے اور باقی قرآن پڑہنا درست نہین خاص کر لی تو بیشک اسنے باقی قرآن کو ترک کیا اور مرتکب ممنوع کا ہوا جیسا کہ مقلد
بتقلید قسم ثالث باوجود علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کی اس نظر سی کہ ہمکو سوای اتباع انکے امام کے کسیکی پیروی درست نہین اس مسئلہ کو عمل مین نہین لاتا تو بیشک ترک کیا اسنے بعض ما اتی بہ
الرسول کو بخلاف مقلد مخصص بتقلید قسم ثانی کی کہ تخصیص اسکی بنظر کفایت یا عدم استطاعۃ عمل العموم النص ہی تو ثابت ہوا کہ ایسی مقلدین تارک بعض ما اتی بہ الرسول کی نہین اور انپر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ
کی واجب نہین فافہم دوسرے دلیل حدیث اسود کی ابن مسعود سی قال قال عبد اللہ لا یجعل احدکم للشیطان شیئا من صلوتہ یری حقا علیہ ان لا ینصرف الا عن یمینہ لقد رایت رسول اللہ صلعم کثیرا ینصرف عن یسارہ
روایت کی اسکو امام بخاری نے حاصل ترجمہ فرمایا ہے عبد اللہ بن مسعود صحابی جلیل الشان نے کہ جو کوئی امام یہہ التزام کرلی کہ بعد فراغت کی نماز سی دہنی ہی طرف کو پھر کر بیٹھے اور بائین طرف نہ بیٹھے تو واسطے اپنی نماز مین
شیطان کا حصہ ٹھہرا دیا اسواسطے کہ مین نے رسول اللہ کو بہت دفعہ بائین طرف کو پھرتے دیکھا ہی شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہی کہ یہہ حدیث ابن مسعود کی اسکی حق مین ہی جو دہنی طرف ہی کے پھرنے کو ضروری اور واجب
جانتا ہی اور اگر واجب نجانی خود دونو طرف اسکی برابر ہین لیکن دہنی طرف اولی ہی چنانچہ شرح بخاری مین فرماتی ہین تحت اس حدیث کی فکانہ یری حتمہ وجوبہ اما اذا لم یعتقد فذلک فیستوی فیہ الامران لکن جہۃ الیمین اولی
اور طیبی نے فرمایا ہی کہ اس حدیث سی معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب پر یعنی جیسا کہ اس مقام مین اختیار کرنا جانب یمین کا ہی خوب اصرار کرے اسطرح کہ کبہو اسکو نچھوڑے تو اس سی شیطان حصہ پایا اضلال کا پہر کیا حال اس
شخص کا جو امر منکر اور بدعت پر مصر ہووے چنانچہ شرح مشکوۃ مین فرماتی ہین تحت اسی حدیث کی وفیہ ان من اصر علی امر مندوب وجعلہ عزما ولم یعمل بالرخصۃ اصاب منہ الشیطان من الاضلال فکیف من اصر علی بدعۃ او منکر
۲۰۰ اور اسی جگہہ سی ہی جو فقہا نے لکھا ہی کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہی لیکن بعد نماز کی مکروہ ہی اسجہت سی کہ عوام دیکھکر واجب جانینگی یا سنت سمجھنے لگینگے چنانچہ در المختار مین فرماتی ہین وسجدۃ الشکر مستحبۃ بہ
یفتی لکنہا تکرہ بعد الصلوۃ لان الجہلۃ یعتقدونہا سنۃ او واجبۃ وکل مباح یؤدی الیہ فمکروہ انتہی اور ہکذا فی سائر کتب الفقہ اور طحطاوی نے کہا ہی کہ یہہ کراہت تحریمی ہی تو اس حدیث کی نحو اسی سی مطابق
تصریحات ان محدثین اور فقہا کی جبکہ کسی امر مستحب کا التزام اور اسپر اصرار اور ہٹ کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا تو التزام اور اصرار حتما اور وجوبا ایک مجتہد کے مذہب کا جو مخالف اجماع قرون ثلثہ کی اور مخالف
قرآن کے ہی کیونکر بدعت نہوگا تیسری دلیل اجماع صحابہ کا جو قرافی نی نقل کیا ہی واجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر وعمر وقلدہما فلہ ان یستفتی ابا ہریرۃ ومعاذ بن جبل چنانچہ صاحب مسلم الثبوت نی حاشیہ منہیہ مین
نقل کیا ہی اور فاضل قندہاری نے اقلاعن التقریر منتہم الحصول مین نقل کیا ہی اور مولانا عبد العلی نے شرح مسلم مین نقل کرکی اسپر تفریعات کی ہین اور عبد الوہاب شعرانی نے میزان مین نقل کیا ہی اور تمام کتب اصول
مین مذکور ہی فالاقوی اجماع الصحابۃ یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہی خلاف اس اجماع کا مقبول نہین بلکہ مردود ہے اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی مین چنانچہ روایت ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۳
بوجہ بسط پہلی معلوم ہوا پس جبکہ کل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی مین اسپر اجماع ثابت ہوا کہ کبھی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے مجتہد کی پھر ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اسکو واجب جاننا اور
تارک اس التزام کو گمراہ جاننا اور لامذہب کہنا اور لائق تعزیر کی جانکر تعزیر دینی اور مردود الشہادۃ کہنا پہر نسبت ایسی عقیدہ والی کی بدعت ضالہ اور حرام نہین تو کیا ہی اور معتقد ایسی عقیدہ اور عمل کا مصداق
اس آیہ کریمہ یتبع غیر سبیل المومنین کا کیونکر نہوگا اور مصداق من شذ شذ فی النار کا اس حدیث سی اتبعوا السواد الاعظم ومن شذ شذ فی النار کسطرح نہوگا چوتھی دلیل قیاس مجتہد معین کا ائمہ اربعہ مین سی مجتہد
معین پر خلفاء اربعہ مین سی تصویر اسکی یہہ ہی کہ جبکہ ابو بکر الصدیق کہ جنکی اجتہاد سی کسیکو انکار نہین اور فضائل انکی اظہر من الشمس ہین باجماع اہل سنت کی تقلید بالتخصیص انکی واجب نہوئی اور کوئی
مذہب انکا خاص کر التزام نہین کرتا تھا تو اب مثلا ابو حنیفہ کی تقلید بالتخصیص بطریق اولی واجب اور لازم ہر مسئلہ مین نہوگی پس قول اسکی واجب ہونیکا حرام ہوگا بحکم آیہ کریمہ ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب
ہذا حلال وہذا حرام لتفتروا علی اللہ الکذب اور اس استدلال مین ہماری کسیکو یہہ شبہہ نگذری کہ غیر مجتہد ہوکر قیاس کیون کیا اسلئی کہ یہہ قیاس نہین جو کہ مستنبط علت سی ہو اور مختص ساتھ مجتہد کے
ہوتا ہی بلکہ یہہ دلالت النص ہے کما فی قولہ تعالی ولا تقل لہما اف دلالۃ علی نہی الضرب اور دلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتی ہین چنانچہ شیخ ابن الہمام تحریر مین فرماتی ہین دلالۃ النص تخالف القیاس فی ان
القیاس مختص بالمجتہد ودلالۃ النص یفہمہا العوام انتہی اور قیاس کہنا اسکو امام رازی کے مذہب پر مبنی ہی چنانچہ مسلم مین کہا ہی وجمہور الحنفیۃ والشافعیۃ علی انہ لفظی بہ دلالۃ النص لیس
بقیاس وقیل قیاس جلی واختارہ الامام الرازی انتہی ہکذا فی منتہم الحصول تنبیہ جناب مؤلف نے دعوی وجوب تعیین پر یہی دلیل فرمائی تھی کہ جبکہ چار مذہب کی تعیین واجب
ہوئی تو ایک کی تقلید بھی ہوگئی کیونکہ یہہ ایک بھی تو انہین چار مین سی ہی تو اسکی مثال ایسی ہوئی کہ جبکہ چار جفت ہوئی تو ایک بھی جفت ہو گیا سو یہہ تو ایسی دلیل ہی کہ آج تک
کسی جاہل محض سی بھی صادر نہین ہوئی چہ جای علما اور اس سی ہرگز وجوب ثابت نہین ہوتا اور اس ہیچمدان نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال چار دلیلون کی اور باستشہاد تنقیش روایات سلف اور
خلف کے جو ہر ایک انمین سی مدلل بدلائل ہی بعض روایتون مین اجماع امت کو حجت ٹھہرایا ہی اور بعض مین عدم وجود دلیل وجوب تعیین کو مستند پکڑا ہی اور بعض مین عموم آیہ قرآنی کو دلیل گردانا ہے
اور کسی مین قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹھہرایا ہی ثابت کر دیا تو اب قول کسیکا جو مصداق ہی ومن شذ شذ فی النار کا بلا دلیل کسطرح مقابل دلائل اور روایات مدللہ کی ہو سکتا ہی اور جو ایک دو
قول ضعیف جناب مؤلف نی اخیر مین اپنی تائید کے نقل کئی ہین کیونکر معارض ایسی حصن حصین دلائل اور روایات کی ہو سکتی ہین اسواسطی بعد ہ بقدر تحقیق کی حاجت رد کرنی ان اقوال ضعیف مؤلف کی نہین ہے
لیکن چونکہ بعض طلباء کو جو کہ اصول فقہ سی واقف نہین ہین یہی اسکی باقی کلام سی دہوکا ہو جاویگا اسلئی ضرور ہوا کہ باقی کلام کو معہ ان روایات کی رد کیا جاوے فنشرع

کہ یہہ لوگ نہ سمجھا اور مخالفت والدہ المشفقہ کے کرنے سے جرأت مؤلف کی اور بڑھا کر دو بچے کے دیکھنی پڑی اور توقف
نہیں ہوتی اور جب حال تحقیق اس روایت منقولہ مؤلف کا جسپر مدار وجوب تقلید معین کا بنا اعتماد کیا تھا کچھ نہ
نکل چکا اور کذب دعوی مدلل اور مبرہن ہونیکا واضح ہو گیا تو یہہ بات معلوم ہو گئی کہ دعوی عدم وجوب
تقلید معین کا مصداق ہے من شذ شذ فی النار کا اور خارج ہی سبیل مؤمنین سے اور بعد اتمام بحث کے
اور بھی بدایات وجوب تقلید شخصی کی کہیں بیان ہونگی لیکن پہلے حال سنو وجوہ بطلان عدم وجوب تعیین تقلید کا
اور جوابات دیکھو تردیدات مؤلف معیار کے **قال صاحب التنویر** اور بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق
عدم تعیین کے ساتھ کئی طریقوں کے ہی طریق اول یہہ ہی کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیۃ سے فاسئلوا
اہل الذکر تو مقتضا اسکا یہہ ہوا کہ اسپر عمل کرکے بری الذمہ ہو جائیں ہم بالیقین جہد و تخفیف تقلید
کیسے سو یہہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہب معین میں ساتھ چہہ وجہوں کے وجہ اول یہہ ہی کہ
اسمیں احتمال ہے پڑنیکا خلاف اجماعیات میں الخ **قال مؤلف المعیار اقول** غرض مؤلف کی
وجہ اول سے یہہ ہے کہ عدم تعیین مذہب میں احتمال ہے پڑنیکا ان صورتوں میں جو باطل ہیں بالاجماع
مرکب ائمہ اربعہ کی الی آخرہ قال پس معلوم کرنا چاہیے کہ یہہ قول مؤلف کا باطل ہے اسلئی کہ ایسی
صورت میں ترکیب اجماع مرکب ممنوع ہی اسواسطی کہ اجماع مرکب میں اتحاد مسئلہ شرط ہی اور اسجگہہ مسائل
متعدد فیہا مختلف ہیں الخ **اقول** وباللہ سبحانہ التوفیق اصل مدعا مؤلف تنویر کا یہہ ہے کہ جب وقت
تقلید امام معین علی الاطلاق واجب نہوگی تو مقلد جس مسئلہ میں چاہیگا ہر مجتہد کا اتباع کرلیگا تو اس
تقدیر پر بعض صورتیں تقلید کی واسطی کئی مجتہدوں کے ایسی واقع ہونگی کہ مجموعہ فعل مکلف کا خارج
ہوگا اجماع ائمہ سے مثلا صحت صلوۃ یہہ حکم واحد ہی اب کسینے اسکی بعض شرائط میں اقتدا کیا مذہب
امام ابی حنیفہ کا مثلا مس عورت تلذذ کو ناقض وضو نہ ٹھہرایا اور بعض میں تقلید کی امام شافعی کے مثلا
خون بادر جیب بہنے کو ناقض وضو نہ کہا اب یہہ نماز جو مصلے نے تقلید مجتہدین سے بیچ شرائط اوسکی کی ادا
کی حکم صحت اسکا مرکب ہے مذہب شافعی اور حنفی سے اور یہہ ترکیب جو اصطلاح فقہا میں تلفیق کہلاتی ہی باطل ہی
پس صحت ایسی صلوۃ کی باطل ہوگی اور وجوب تقلید معین کو علی الاطلاق نفی کرنے میں ایسی صورتیں بکثرت
ہونگی کہ خلاف اجماع کے ہونگی پس باطل ہونگی جیسی صورت مذکورہ کہ مخالف ہی اماموں بلکہ جمیع ائمہ
کے اور یہہ مفسدہ ہی نفی وجوب تقلید معین کا علی الاطلاق قال نے الدر المختار ان الحکم الملفق باطل بالاجماع

انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی المراد بالحکم الحکم الوضعی کالصحۃ مثالہ متوضئ سال من بدنہ دم و لمس

امرأتہ ثم صلی فان صحۃ ہذہ الصلوۃ ملفقۃ من مذہب الشافعی و الحنفی و التلفیق باطل فصحتہ منتفیۃ انتہی

جلبی اور بھی علامہ شامی اوپر اس قول در مختار کے ان الرجوع عن التقلید بعد العمل باطل اتفاقا انہی فرماتے

ہین صرح بذلک المحقق ابن الہمام فی تحریرہ و مثلہ فی الاصول الآمدی و ابن الحاجب و جمع الجوامع و

ہو محمول کما قال ابن الحجر و الرملی فی شرحیہما علی المنہاج و ابن قاسم فی حاشیتہ علی ما اذا بقی من

آثار الفعل السابق اثر یؤدی الی تلفیق العمل بشیء لا یقول بہ کل من المذہبین کتقلید الشافعی فی مسح

بعض الرأس و مالک فی طہارۃ الکلب فی صلوۃ واحدۃ و کما لو افتی ببینونۃ زوجتہ بطلاقہا مکرہا ثم نکح اختہا

مقلدا للحنفی بطلاق المکرہ ثم افتاہ شافعی بعدم الحنث فیمتنع علیہ ان یطأ الاولی مقلدا للشافعی و الثانیۃ

مقلدا للحنفی انتہی و قال العلامۃ السمہودی الشافعی فی العقد الفرید السادسۃ ان یجتمع من ذلک حقیقۃ مرکبۃ

ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع انتہی پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ ایسی صورتون مین ترک اجماع مرکب کا ممنوع ہی اسواسطے

کہ اجماع مرکب مین اتحاد مسئلہ شرط ہے اور اسجگہہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہین مسئلہ پانی کا علحدہ ہی اور

مسح کا علحدہ انتہی معلوم نہین کہ رد کس کلام کو کرتا ہے اور مراد اسکی کیا ہے مبنا کلام مؤلف تنویر کا تو

اوپر لزوم تلفیق کے ہے کہ بطلان اسکا بالاجماع ہے اور اگرچہ فی نفسہ مسئلہ پانی کا علحدہ ہی اور مسئلہ

مسح کا علحدہ لیکن صلوۃ واحدہ مین جسکی صحت موقوف ہی اوپر مسئلہ پانی کے اور مسئلہ مسح کے اجتماع ہی

طرفین حکم واحد کی جو وہ صحت صلوۃ واحدہ ہے پس حکم صحت اسکا مرکب تقلید مذہبین سی ہوا اور بحکم کل

من المذہبین کے جواز اس صلوۃ کا صحیح نہین ہے پس یہہ عمل باطل ہے بالاجماع دیکھو ابن الہمام اور آمدی

اور ابن الحاجب اور مفسر انکے کلام کے ابن حجر اور رملی اور ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہم سب اسکا

قول کرتے ہین اور کوئی انمین سی اختلاف مسئلتین کا تکا لکر ایسی تقلید کو درست نہین کہتا ہان اگر بنا ہے

کلام مؤلف تنویر کی اوپر لزوم مخالفت اجماع مرکب کی ہوتی تو البتہ بحسب نظر ظاہر کے جواب منقول صاحب مسلم

کا متوجہ ہوتا اگرچہ بنظر دقیق مدفوع ہی اسلیئے کہ مثلا قائل وجوب تقلید معین نے کہا کہ اگر تقلید امام معین

واجب نہو اور ہر شخص کو مقلدین مین سی یہہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ مین چاہے کسی امام کا اقتدا کرے تو بعض صورتین

مسائل مقلد فیہا کی ایسی واقع ہونگی کہ اونمین مخالفت اجماع مرکب کی لازم ہوگی اور وہ باطل ہے پس

عدم تعیین تقلید باطل ہوگا لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم اسکی جواب مین صاحب مسلم نے

کیونکہ یہہ اعتراض مذہب سے متعلق ہی اجماع مرکب کے لیۓ اتحاد مسئلہ شرط ہے اور مثال مذکور مین مسئلہ
متحد نہین اسواسطے کہ نقض وضو خارج کا بنیر مذہب کے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہی علحدہ اور انتقاض بغیر مس عورت
کیوجہ سے مذہب امام مالک کے مسئلہ ہی جدا اور بغیر اونکے موافق امام ابی حنیفہ کے مسئلہ ہی غیر ہے پس اگر
ایک ہی پر ہیئۃ مجموعی حکم ہوتا تو اجماع مرکب منعقد ہوتا اور مخالفت اوسکی صحیح نہوتی اور جب مسئلہ متحد نہوا
تو مخالفت اجماع مرکب نہ ہوئی چنانچہ اس عبارت منقولہ مولف سی جو صاحب مسلم نے کہی ہی یہہ امر اوپر ظاہر
ہے کہ جب مذہب و الاذر وانتہ ربما یکون المجموع مما لم یقل بہ احد فیکون باطلا اجماعا کمن توضأ ومس
فصلى ثم افتصد بلا ولی ان قول مترح بعدم اتحاد المسئلۃ ولانہ لو تم لزم استفتاء مذہب بعینہ انتہی اب
یہہ اگر کہ یہہ اعتراض مسلم بلحاظ ہر اسصورت جزئیہ مین تو جواب ہوا اور بنظر غور دیکھو تو یہہ جواب اصل کلام
مین ہو سکتا ہے اور مثال جزئی مذکور مین اصل کلام مین اسلئی نہین بنا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ
متضمنہ اسکو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تہا نہ بنظر حصر اور نقض کے پس اگر اسجگہہ بجہت عدم اتحاد مسئلہ کے
بقول تمہارے مخالفت اجماع مرکب نہوئی تو نہو اسکی اٹھہ جانے سے اصل مدعا نہین اٹھہ جاتا کیونکہ
بر تقدیر عدم وجوب تقلید معین کے کسی مادہ مین مخالفت اجماع مرکب کی جو مسئلہ واحد مین ہو لازم آتی
ہے یا نہین اگر تمنے تسلیم کر لیا تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ عدم تعیین تقلید سے مخالفت اجماع مرکب لازم
ہوئی پس عدم تعیین باطل ہے اور اگر تمنے تسلیم نکیا تو ہم کہین گے کہ صاحب مسلم اور توضیح و تلویح اور
صاحب منار اور آمدی اور صاحب بدیع الاصول وغیرہم من المحققین مصرح فرماتی ہین کہ جسوقت ائمہ
ایک عصر کے اوپر دو قولون کے اختلاف کرین ایک مسئلہ مین تو قول ثالث مخالف قولین کے نزدیک
جمہور کے جائز نہین اور امثلہ کثیرہ اس قول مخالف اجماع مرکب کے ذکر کرتے ہین پس تقلید غیر معین سے
وہ صورتین لازم آجاینگی اور عدم تسلیم اٹھہ جائیگی جیسے بجہت جذام احد الزوجین کے فسخ نکاح کرا دینا
موافق مذہب شافعی کے اور ساتھہ برص احد الزوجین کے فسخ کرانا بموافقت ابو حنیفہ کے یہہ قول ثالث
ہے نزدیک اکثر اہل اصول کے اور باطل ہے اور تقلید لا علی التعیین مین لازم آتا ہی پس انکار لزوم اسکے
کا مکابرہ صرف ہی کون مسموع کریگا قال فی البدیع اذا اختلف اہل عصر علی قولین لم یسغ ثالث عند الجمہور
وخصہ بعض اصحابنا بالصحابۃ والاصح الاطلاق مثالہ وطی بکر اثم وجد عیبا قیل یمنع الرد وبہ مع الارش فالرد
مجانا ثالث وکالجد قیل یرث مع الاخ الثلث وقیل لکیا یمنعہ غیر ان ثالث وکالام مع زوج والابوین اور زوجیت

والابوین قیل بثلث الاصل وثلث الباقی فالتفریق ثالث وکالنیۃ قیل تعتبر فی جمیع الطہارات وقیل فی البعض
فتعمیم المنفی ثالث انتہی البتہ بعض اصولیون کے نزدیک عدم جواز قول ثالث کا جب ہوگا کہ قولین مختلفین
مین قدر اجماعی مشترک نکلی اور قول ثالث رافع اوسکا پڑے اور نزدیک جمہور کے مطلقا قول ثالث باطل ہے
کما مر قال فی البدیع ومنہم من فصّل واختارہ فی الاحکام ان کان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع کالبکر فانہا
لا ترد مجانا وکالجد فانہ یرث اتفاقا وان وافق کلا من وجہ فجائز فانہ حینئذ غیر مخالف للاجماع کفسخ النکاح
ببعض العیوب الخمسۃ دون بعض وکالتفصیل فی الام فانہ توافق فی کل صورۃ مذہبا انتہی وہکذا فی المسلم
والاحکام وقال فی التوضیح فالشان فی تمیز صورۃ یلزم فیہا بطلان الاجماع عن صورۃ لا یلزم فیہا ذلک
فلا بد من ضابطۃ وہو ان القولین ان کانا یشترکان فی امر ہو فی الحقیقۃ واحد وہو من الاحکام الشرعیۃ فحینئذ
یکون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلک نقول ان المختلف فیہا اما حکم متعلق بمحل واحد
او حکم متعلق باکثر من محل واحد اما الاول فکمسئلۃ العدۃ والجد مع الاخوۃ فان القولین یشترکان فی ان العدۃ
لا تنقضی بالاشہر وحدہا وان الجد لا یحرم وکل منہا امر واحد وہو حکم شرعی واما مسئلۃ الربا فعلیۃ القدر
مع الجنس والطعم مع الجنس لا یشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی ولو جعل مفہوم احد الامرین او احد
الامور امرا واحدا فذلک لیس بامر ہو فی الحقیقۃ واحد بل واحد اعتباری ولو کان امرا واحدا فلیس حکما
شرعیا بخلاف مسئلۃ الخارج من غیر السبیلین فان الواجب احد الغسلین اما الوضوء واما غسل المخرج فہما
مشترکان فی امر واحد ہو حکم شرعی وہو وجوب التطہیر فالتطہیر واجب بالاجماع فذلک التطہیر الواجب
ہو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعی فالقول بان لا شیئ من التطہیر بواجب خلاف الاجماع انتہی
بقدر الحاجۃ وہکذا فی التلویح اور نہ وارد ہونا اس اعتراض کا صورت جزئیہ مذکورہ مین اسلئی کہ صحت
ایسی نکاح کی جو منعقد ہولے بغیر مہر اور بدون شہود اور بغیر حضور ولی کے حکم واحد ہے اور بنا بر مذہب
جمہور اصولیین کے کہ اونکے نزدیک قدر مشترک اجماعی نکلنا درمیان اقوال مختلف فیہا کے شرط نہین قول
آخر ہی سوا اقوال مختلف فیہا ائمہ کے اسواسطی کہ کسی نے مجتہدین مین سی صحت ایسی نکاح کا کہ جسمین
امور مذکورہ جمع ہون حکم نہین کیا اور اگرچہ وہ امور فی نفسہ جدا جدا تھی لیکن جس وقت حکم واحد مین
کہ وہ صحت نکاح کذائی ہے جمع ہوگئی پس مرجع اونکا طرف امر واحد کی ہوگیا جسطرح مسح بعض سر کا
بتقلید شافعی اور طہارت کلب کا بتقلید مالک دو نو امر تھے علیحدہ اور نماز پڑہنا برعایت ان دو نو تقلیدو کے

جائز نہیں بسبب وجوہ مذکورہ کے و نیز مکروہ مطلقہ کے طرف امر واحد کی اور بھی مثال ہے مثال مذکور وضو نماز کی
کہ جیسے صورت ایک شخص نے وضو کیا قلتین سی کم پانی سے جسمین نجاست پڑی ہے موافق امام مالک کے اور
مسح کیا چند بالون کا موافق امام شافعی کے پھر ساتھہ اس وضو ہی کے نماز پڑھے تو صحت اس نماز کی حکم امام
اکثر مسئلہ واحدہ ہے اور موافق مذہب کسی امام کے یہہ حکم صحیح نہیں جیسے کہ کسی نے حالت وضو مین پچھنا لگایا
اور مس عورت بھی کیا پس اس وضو سی نماز جائز نہیں نزدیک حنفیہ کے بجہت لگانے پچھنوں کے اور نزدیک
شافعیہ کے بجہت مس عورت کے انتہی بات مسلم ہے کہ حکم بطلان صلوٰۃ کا یہان پر انہین سببی سے ادیا
ست مغایر ہے لیکن عدم جواز مین کسیکو کلام نہیں قول نے التوضیح او قیل اشترکا فی حکم شرعی وہو عدم
جواز الصلوٰۃ فان من احتجم ومس المرأۃ لا تجوز صلوٰتہ بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عندہ فللمس فالذی تختلف بالی
ان الحکم ان ہذہ الصلوٰۃ باطلۃ اجماعاً انتہی قال علیہ التلویح وانما قال فالذی تختلف بالی لان الظاہر انہ
لا خلاف فی بطلان الصلوٰۃ وانما الخلاف فی جہۃ البطلان فالحکمان متحدان لا تغایر
بینہما اصلاً وانما التغایر فی العلۃ انتہی اور یہہ جو مسلم مین کہا ہے تو ثم لزم استفتاء مفت بعینہ انتہی اگر یہہ
دلیل قول نفی جواز تقلید معین کے گرانی بھی تمام ہوجاوی تو لازم آتا استفتا کرنا مفتی معین سی اور وہ
باطل ہے تو جواب اسکا یہہ ہی کہ استفتا مفتی معین سی اور ہر غیر مجتہد کے جو ملتزم تقلید مجتہد معین ہو اسی پیچ حالت
غیر منصوصہ اور احتیاط کے واجب ہی اور دلائل وجوب بیشتر اقوال محققین سی گذر چکین پہر اگر بشرط
مذکورہ استفتاء مفتی معین لازم آیا تو کیا قباحت ہی دوسرے یہہ کہ بطلان مخالفت اجماع مرکب جو دلیل
نفی تقلید معین کی اگر تمام ہو جاوی تو استفتاء مفتی معین کو کب مستلزم ہے اسلئی کہ جن مسائل مین اجماع
مرکب منعقد ہے اسمین مقلد دو مجتہدون کی تقلید کرے اور سوا اوسکی اور مسائل مین دونکی تقلید کی
واقع ہونا بیچ مخالفت اجماع مرکب کی نہیں ہے پس مقتضای اس دلیل کے ممنوع نہوگی فلا استلزام فتفکر
اور یہہ جو مؤلف معیار نے اپنی خیال پر مبنی کرکے اعتراض کیا کہ اگر کوئی کہے کہ تصویر اجماع مرکب اس
محل مین یون ہو سکتی ہے کہ مذہب مالک پر مثلاً مسح سر مین کمی چند بالون کی مانع صحت وضو ہی کمی مقدار
پانی کی قلتین سی اور مذہب امام ابی حنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سی اور کمی پانی کی قلتین سی دونو مانع
صحت ہین اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سی مانع صحت وضو ہے
نہ مقدار مسح کی تو جو کوئی ایسا وضو کریگا تو اوسنی یہہ سمجھا کہ امین سی کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہین

اور یہہ شمول عدم ہی جو توضیح مین مذکور ہے اور باطل ہے بالاجماع انتہی حاصلہ پہر اسکی چار جواب دیگے ہر چند کہ تصویر اعتراض اس نہج پر قابل قبول نہین اور تصویر اجماع مرکب کی جو مبنا ہی دلیل صاحب تنویر کا پیشتر ہو چکی پس احتیاج رد و قدح جوابات کی اور اثبات تصویر مذکور مولف معیار کی نہین لیکن چونکہ مولف نے سخن بدعوی اصول شناسی دراز کیا اور بیشتر غلطیاں کین لہذا چیزے بچیزے بطور اختصار ہر ایک جواب مین کلام کیا جاتا ہے پہلے جواب مین جو کہا کہ جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے جسمین نجاست پڑی ہی امام مالک کا مقلد ہوکر وضو کیا اور مسح ربع سر کا بتقلید امام ابی حنیفہ کیا تو ظاہر ہے کہ تجویز اس وضو مین بھی شمول عدم ہی اسطور پر کہ گویا مجوز اس وضو کے نے دونو امرون کو مانع صحت وضو قرار دیا اور باوجود اسکی یہہ صورت تمہاری نزدیک جائز ہے پس اگر صورت مذکورہ ہماری کو باطل کہوگے تو ترجیح مرجوح لازم ہوگی اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہوگی تو مذاہب اربعہ ہاتہہ سی چھوٹجاینگے اسلئی کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب مین یہہ وضو جائز ہے تو تقدیر بطلان اسکی پر مذاہب اہل سنت مذہب امام ابی حنیفہ اور امام مالک مین منحصر ہوجائینگی انتہی خلاصہ اسمین یہہ کلام ہے کہ ہمنی شق ثانی یعنے بطلان صورت مذکورہ کو اختیار کیا اور مذاہب اربعہ ہاتہہ سی نہین چھوٹتے اسلئی کہ صورت مذکورہ نزدیک کسیکے ائمہ اربعہ مین سی درست نہین نزدیک امام ابی حنیفہ اور امام مالک کی تو بطلان ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی اور امام احمد کے اسلئی کہ اس وضو ہی خاص کو جو بمخالفت اما مین سابقین واقع ہوا صحیح کہنا مخالفت کرتا ہے اجماع مرکب کی اسواسطی کہ یہہ دونو امام ایک عصر مین تھے اور صحت اس وضو کی مخالف قول ان دونو کے ہی اور امام شافعی اور امام احمد حنبل کو بھی مخالف اجماع مرکب سابقین کے قول کرنا درست نہین جیسی امام اعظم اور امام مالک کو مخالف اجماع مرکب سابقین اپنے کے قول کرنا جائز نہین اور اگرچہ ایک ایک امر یعنے قابل وضو ہونا پانی قلتین کا اور جائز ہونا مسح ربع سر کا موافق ہر ایک کے اما مین سابقین مین سی تہا لیکن امر وحدانی یعنے صحت وضو ہی کذائی مخالف ہی دونون کے بسبب انتفاء شرط ہر مذہب کے اور مخالف ہی امام شافعی اور امام احمد کے بجہت مخالفت اجماع مرکب اما مین کے تا نیا یہہ کہ چارون مذہب کے چھوٹنے کا کیا طریق ہے غایت الامر یہہ ہے کہ اگر ہم اس صورت کو فاسد کہین اور مذہب شافعی اور احمد مین جائز ہو تو اس مسئلہ خاص مین چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا لازم ہوگا نہ چھوڑنا چارون مذہب کا اور نہ چھوڑنا مذہب شافعی اور احمد کا جمیع مسائل مین

اور وہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ منقوض ہے مذکورہ نسے مرکب امرین سے بمنزلہ واحد کی تقلید کی نوع دوسرے مجتہد کے
نزدیک بھی تقلید شخص نہیں ہے منقوض مقلد کے اگرچہ وہ مجتہد حق مین اپنے اور مقلد اپنے یا مین شخص کرتا ہے
لیکن مخالف امام آخر کے لئے تقلید اپنی مخالف رائے کے تجویز کرتا ہے پس فعل مذکور جو بتقلید ائمہ ثلثہ یا اربعہ ہو
ہو اور الاجماع باطل ہوا اور یہی عبارت شرح تحریر کی بعد سند نقل کی تفصیل ہے وہ عبارت شرح تحریر کی تو
بحث تقلید مین ہے کہ مولف ثانیاً اسکو وہان نقل کر چکا اور تفصیل دفع اس جواب کی کہ عنقریب آئیگی لیکن کہا ہے
ہے کہ جب وہ فعل کہ بتقلید ائمہ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃً یا حکماً وہ فعل واحد قرار پایا تو اس فعل مین
مقلد مقلد ہوا ہر ایک کا ائمہ اربعہ مین سے پس بقول تمہارے ہی اس مقلد کا اس فعل مین موافقت ہوئی تقلید
دوسرے کی ہے اور مجموعہ فعل کا باطل ہوا نزدیک ہر ایک کے ان اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃً یا حکماً ایک ہوتا
تو یہ جواب ہو سکتا تھا اور دفع اسکا بطور آخر کیا جاتا اور یہ جو جواب ثالث مین کہا ہے کہ بالفرض ہر
ایک امام ہر ایک کی مقلد کے فعل کو باطل کہتا ہے اور شمول عدم مقلد کو درست نہین لکن مآل اس عدم
جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہے اور اسکا بطلان
بحث مین اجماع مرکب کے معلوم ہو چکا اسکا جواب یہ ہے کہ بحث اجماع مرکب مین ہم خوب ثابت کر چکے
کہ جو فعل مخالف ہو ائمہ اربعہ کے وہ باطل ہے منشاء تلفیق ہے ہمارے پس مبنی اور مبنی علیہ دونو درست ہو
اور وہ جو جواب رابع مین کہا ہے کہ بر تقدیر صحت اجماع مرکب کے بھی تقلید ایک امام معین کی لازم نہین
آتی اس دلیل سے اسلئے کہ ممکن ہے کہ مقلد ایسی صورتون مین کہ جسمین مخالفت ہو اجماع مرکب کی پرہیز کرے
اور باقی مین لا علی التعیین تقلید کرے انتہی خلاصہ کلامہ جواب اسکا یہ ہے کہ اس دلیل صاحب تنویر سے
مقصود یہ تھا کہ تقلید لا علی التعیین علی الاطلاق خواہ مسائل مخالفہ اجماع مرکب مین خواہ غیر مخالفہ مین
اگر صحیح ہو تو قباحت وقوع کی مخالفت اجماع مرکب مین لازم آئیگی اور جب تم نے یہ قول کیا کہ سوا صورتون
مخالف اجماع مرکب کے اور مسائل مین تقلید لا علی التعیین ہے اور مسائل مخالفت
اجماع مرکب مین نہین تو تمپر ہمارا یہ رد نہین ہے قائلین اطلاق پر ہے اور قائلین اطلاق
پر اثبات تقلید معین بانظر ہوگا کہ قائلین اطلاق تو مطلقاً تقلید لا علی التعیین تجویز کرتے ہین اور قائلین
تقلید معین سوا صور مستثنے کے سب مسائل اجتہادیہ مین تقلید معین واجب کہتے ہین اور کوئی انمین سے
قائل واسطہ کا نہین ہے پس جب قول اطلاق بجہت لزوم مخالفت اجماع مرکب کے باطل ہوا تو اثبات بجہت

عدم قول یا بواسطہ کے نہ باقی رہی مگر تقلید معین غشیت الدعا **قال صاحب تنویر الحق** دوسری وجہ یہہ ہے کہ جب غیر معین پر عمل کریگا تو احتمال ہے پڑیگا بیچ غیر صواب کے نزدیک ائمہ اربعہ کے الخ **قال صاحب المعیار** بہت ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اسوجہ کا طرف وجہ اول ہی کے ہے تو جبکہ اسوجہ کی خاک اوڑائی گئی تو اسکا کیا ذکر باقی رہا تو چاہیئے کہ جواب وجہ اولکا اسپر منطبق کرلین انہی خاک اوڑانا واقع مین دستور ہی مولف کا اور دعوی اوسکا سچ ہے نہ تحقیق مباحث علمیہ و مسائل دینیہ کے بوجہ انصاف پس وہ خاک جو مولف نے جواب وجہ اول مین اوڑائی تھی اوسکا حال منصفین پر خوب واضح ہوگیا اور وہ سب خاک اوڑائی ہوئی بارش تحقیق سی دبگئی اور آفتاب برہان کدورت اوس خاک اوڑے ہوئے سی صاف نکل آیا اور مثل دلیل اول کے دلیل ثانی مصفی غبار سے رہگئی **قال صاحب تنویر الحق** تیسری وجہ یہہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے بعد عمل کرنیکے ممنوع ہے بالاتفاق الخ **معیار اقول** جواب اسکی وہ ہین اول جواب ساتھہ اثبات اختلاف کے رجوع بعد العمل مین اور ساتھہ توڑ دینے اجماع کے الخ پہلے معلوم کرلینا چاہیئے کہ دعوی اتفاق کا جو بیچ ممانعت رجوع کے بعد العمل محققین نے فرمایا ہے وہ متفرع ہی اسصورت پر کہ باعتبار اصل کے یعنی مع قطع النظر عوارض لاحقہ کے التزام تقلید امام معین ضروری نہین ہی لیکن جب مقلد نے ایک حادثہ مین بتقلید کسی امام کے عمل کرلیا تو اب اوسکو رجوع تقلید سی اوس حادثہ معین مین جائز نہین بالاتفاق اور ہرگاہ بلحاظ عروض عوارض کے تقلید مجتہد معین اور ملتزم مین تقلب کے واجب ہوئی جمیع حوادث مین پس حوادث معمول فیہا مین بدرجہ اولی واجب اور لازم ہوگی چنانچہ یہہ مضمون پیشتر بتفصیل ذکر کیا گیا اور اقوال عدم وجوب تعیین تقلید اور اقوال وجوب تعیین دو محلون پر جدا جدا محمول کئے گئی پھر اگر دعوی اجماع مین جو اوپر ممانعت رجوع بعد العمل کے منقول ہے نظر ہو تو علے تسلیم النظر غایت اوسکی یہہ ہی کہ وہ اجماع مصطلح جو حجت قطعیہ ہے باعث اختلاف کرنے بعض کے نرہیگا لیکن اتفاق جمہور اصولیین جو موجب ہی ترجیح امر متفق علیہ کا تحقق اختلاف بعض سے اوٹھہ نجائیگا چنانچہ مولف معیار بعد اثبات اختلاف بعض کے اور باقی نرہنے اجماع مصطلح کے تحقق اتفاق اصولیین کا مانتا ہے کہا نقل عن عقد الفرید و لعل المراد اتفاق الاصولیین الخ علاوہ یہہ کہ اختلاف بعض مجہول سے جیساکہ کلام زرکشی سی نقل کیا ہے وہ اجماع کہ عبارت ہی اتفاق اہل حل و عقد یعنی مجتہدین سی کیونکر باطل ہوجاوی البتہ اگر کوئی مجتہد کہ شریک ہونا اوسکا متمم اجماع ہوتا پہر وہ اور مجتہدین سی اجماع مین خلاف کرتا تو اجماع مصطلح باطل ہوتا اگرچہ اتفاق

الکبری فی فتاواہ وانہ لم یثبت ذلک یہی کلام المعترض ثم تقلیل الرجوع اھ یا بعد یہہ کلام پہچ رجوع بعد العمل
کے ہو جب تنہا قبل العمل رجوع درست ہوا وہ یعنی رجوع کی قبل العمل باعتبار اصل کے تھی اور جب سبب
ہوا ہونیکے قبل العمل بھی رجوع ممنوع ہو اور بعد العمل میں احتمال جواز رجوع کا ذکر ہو گا اور علی تقدیر التسلیم
جواز اتفاق کا جو بر تقدیر اول کے تھا صورت ثانیہ میں کیا منشا ہو گا اب یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ زرکشی
نے کہا ہے کہ دعوے اجماع کا ٹھیک نہیں ہو سکتی کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے اور ون کے کلام
سے اس مسئلہ میں اختلاف معلوم ہوتا ہے ساقط ہو گیا اسلئی کہ اولا تو بعض فقرات کی ترمی ابی معلوم نہیں
کہ مجیب وہ تمہیں اجماع کسی میں یا نہیں پس نقل ایسے خلاف مجہول سے حکایت اجماع نہیں باطل ہوتی اور ثانیا
یہہ کہ اگر اجماع مصطلح جاتا رہا لیکن آمدی اور ابن حاجب کے کلام سے دعوی تحقق اجماع مصطلح کا متعین نہیں
ہیں ممکن ہی کہ اتفاق مذکور سے اتفاق جمہور مراد ہو اور خلاف بعض کا اسکو مضر نہیں اور ثالثا یہہ کہ ہم یہہ
بھی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا لیکن یہہ کلام تھا باعتبار اصل کے جس حال میں تقلید معین واجب نہیں تو بعد
عروض عوارض اور وجوب تقلید معین اور التزام کے منہدم ہو گیا کلام صاحب عنایہ کا اور تتمیم الحصول کا اور
یہہ جو کہا ہے کہ ابن ہمام شیخ الاسلام تقی الدین سبکی نے بھی دعوی اجماع کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ سوا
ابن حاجب اور آمدی کے اور و نکی کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے اور کہا کہ کس طرح
رجوع ممنوع ہو گا جبکہ صحت مذہب غیر معلوم تھا چنانچہ سید سمہودی فرماتے ہیں ثم رأیت فی فتاوی السبکی انہ سئل
عن ذلک فی ضمن مسائل الی ان قال السبکی و دعوی الاتفاق فیہ نظر و فی کلام غیرہما ما یشعر باثبات الخلاف
بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد صحتہ انتہی اسکا حال یہہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے ملتزم تقلید مذہب
معین کو تقلید امام آخر میں صورتوں میں جو پیشتر جواب سے ذکر کر دیں جائز رکھا قبل العمل ہو یا بعد العمل
اور سوا صورت ثلثہ کے تقلید غیر سے منع کیا کہ قال المسئلۃ الخامسۃ المقلد لمذہب الشافعی او غیرہ من الائمۃ
اذا اراد ان یقلد غیرہ فی مسئلۃ فلہ احوال احدہا ان یعتقد بحسب حالہ رجحان مذہب ذلک الغیر فی تلک
المسئلۃ فیجوز اتباعا للراجح فی ظنہ انتہی اقول یہہ وہ صورت ہے جواز تقلید امام آخر کی جس میں مقلد مرتبہ
ترجیح کا رکھتا ہی اور دلیل ضعیف کو قوی سے امتیاز دیکر تصحیح و تضعیف مذہب کر سکتا ہی پس ایسا مقلد معدود سے
چند تم کبھی ملتے ہیں پھر کہا سبکی نے الثانیۃ ان یعتقد رجحان مذہب امامہ او لا یعتقد رجحانا اصلا ولکن قصد
الخروج من الخلاف تقلید او احتیاطا لدینہ و ما اشبہ ذلک فہذا جائز ایضا انتہی مختصرا اقول یہہ وہ صورت احتیاط کی ہی

جسمین امتی نے تقلید امام آخر کا بشرائط مذکورہ حکم جواز کیا ہے پھر کہا سبکی نے الثالثۃ ان یقصد بتقلید الرخصۃ
فیما ہو محتاج الیہ لحاجۃ لحقتہ او لضرورۃ ارہقتہ فیجوز ایضا انتہی اقول یہ صورت ثالثہ ترک تقلید امام اپنی کے
جسمین ضرورت معتبر شرعیہ حادث ہو پھر سبکی نے صورتین عدم جواز ترک تقلید امام اپنی کی ذکر کین الرابعۃ ان لا
یدعو الیہ ذلک ضرورۃ ولا حاجۃ بل مجرد تتبع الرخص من غیر ان یغلب علی ظنہ رجحانہ فیمتنع لانہ حینئذ متبع
لہواہ الخامسۃ ان یکثر منہ ذلک و یجعل اتباع الرخص دیدنہ فیمتنع لما قلنا و زیادۃ فحشہ السادسۃ ان یجتمع
من ذلک حقیقۃ مرکبۃ ممتنعۃ بالاجماع فیمتنع السابعۃ ان یعمل بتقلیدہ الاول کالحنفی یدعی بشفعۃ الجوار فیاخذہا
بمذہب ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالی عنہ ثم تستحق علیہ فیرید ان یقلد الشافعی فیمتنع منہا لتحقق خطائہ اما فی الاول
واما فی الثانی وہو شخص واحد مکلف وہذا التفصیل جو ذکرناہ المسائل السبع حسب ما ظہر لنا انتہی اس تحقیق شیخ
تقی الدین السبکی سے یہ امر واضح ہوا کہ وقت حصول قوت اجتہاد ہی کے اور وقت واقع ہونے ضرورت بلکہ
اور در صورت احتیاط کے بیچ مذہب غیر کے مع شرائط المعتبرہ تقلید امام آخر کے علی الاطلاق خواہ قبل
العمل ہو یا بعد العمل جائز ہے تو منشاء اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ کلام آمدی اور ابن حاجب سے معلوم
ہوتا ہے کہ رجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق درست نہیں تو واسطے دفع کرنے اس اعتراض کے شیخ
مذکور فرماتے ہیں و قول الشیخ سیف الدین الآمدی وابن الحاجب رحمہما اللہ تعالی انہ یجوز قبل العمل لا بعدہ
بالاتفاق دعوی الاتفاق فیہا نظر تقتضی کلام غیرہما ما یشعر باثبات خلاف فیہ بعد العمل ایضا وکیف یمتنع اذا اعتقد
صحتہ ولکن وجہ ما قالاہ انہ بالتزام مذہب امام مکلف بہ ما لم یظہر لہ غیرہ والعامی لا یظہر لہ الغیر بخلاف المجتہد حیث ینتقل من
امارۃ الی امارۃ ہذا وجہ ما قالہ الآمدی وابن الحاجب ولا باس بہ ولکن اری تنزیلہ علی الصورۃ التی
ذکرتہا اعنی السابعۃ ویزید الامتناع فیما صرحت فیہ بالامتناع وان لم یکن منقولا فالمنقول وتحقیقہ قد
تشہد لہ انتہی یعنی یہ جو آمدی اور ابن حاجب نے کہا ہے کہ جب تک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہیں کیا
تو رجوع اس سے درست ہے اور بعد عمل کرنے کے رجوع درست نہیں بالاتفاق اس دعوی اتفاق میں شبہ
ہے اسلئے کہ کلام غیر اونکے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد العمل میں بھی اختلاف ہے جیسے کہ قبل العمل میں اختلاف ہے
اور بعد العمل کیونکر تقلید غیر ممنوع ہوگی اگر مقلد معتقد ہو صحت مذہب غیر کا راقم الحروف کہتا ہے کہ علامہ
سبکی نے تین حالوں میں قبل العمل تقلید غیر تجویز کی اور جو لوگ کہ علی الاطلاق تقلید غیر سے منع کرتے
تھے اونپر رد کیا اسیطرح احوال ثلثہ میں تقلید غیر بعد العمل بھی تجویز کی اور کہا کہ خصوصا جبکہ وقت صحت

مذہب غیر کے معلوم ہو کر بیہہ علم اور اعتقاد بغیر معرفت دلیل کے اور قوت اجتہاد کے تحقیق ہوتا ہے
وقت میں جو مع سے کسی طرح منع کیا جاتا ہے پس حاصل مدعا علامہ سبکی کا یہہ ہوا کہ اگر اتفاق سے بعد تقلید
غیر کے بعد العمل مطلقاً کہو گے تو اسمیں نظر ہے اور اگر مطلقاً نکہو بلکہ سوا احوال ثلثہ کے کہو تو اوسپر کچھ
اعتراض نہیں پس یہہ مدعا اونکا ہمارے موافق ہے پھر سبکی نے کلام ابن حاجب اور آمدی کے بطور
ترجیح کے بعد ساتھ التزام کرنے ایک مذہب معین کے ساتھ اوس مذہب کے اور واجب ہی اوسپر اتباع
کرنا اوسی مذہب کا جبتک کہ دوسرا مذہب اوسپر ظاہر نہو اور عامی یعنی غیر مجتہد ہو دوسرا مذہب ظاہر
نہیں ہوتا تو اوسکو رجوع کرنا درست نہیں بخلاف مجتہد کے کہ اوسپر بسبب امارات اور دلائل کے دوسرا
مذہب ترجیحی معلوم ہوتا ہے تو اوسکے حق میں انتقال جائز ہے اور ابن حاجب اور آمدی کو اوسپر منع کرنا
رجوع سے مقصود نہیں اور وجہ اسکی یہ ہوسکتی ہے لیکن میری نظر میں یہہ ہے کہ کلام ان دونوں کا محمول کرے
ساتوین صورت پر اور منع کرتے ہیں یہہ تقلید غیر سے ان صورتوں میں کہ جن میں تصریح منع کی اوپر کرچکا ہوں
انتہی ترجمہ مع توضیح اب ناظرین اس کلام پر مخفی نرہا ہوگا کہ ناقل نے جو کلام سبکی معیار میں نقل کیا ہے اسمیں
کیا حذف مخل اور اختصار مخل کیا کہ نص صریح مدعائے خصم کو اپنے مدعا پر مطابق بنا لیا اور ناواقفوں کو
دہوکے میں ڈالا اور یہہ امر بھی ظاہر ہو گیا ہوگا کہ مقصود شرنبلالی وسمہودی وغیرہ کا جو کلام علامہ سبکی کو بطور
استناد میں ذکر کرتے ہیں یہہ نہیں کہ ہر شخص ہر حال میں جسکی چاہے تقلید کرلے اور دین و مذہب کو
لعب بنالے بلکہ مراد ان اکابر کی یہہ ہے کہ التزام تقلید امام معین اسطور پر کہ کسی حال میں خواہ قوت اجتہادی
ہو یا نہو یا ضرورت ملجیہ واقع ہو یا نہو یا احتیاطاً مذہب غیر میں ہو یا نہو تقلید امام آخر جائز ہے نہیں قبل
العمل و بعد العمل یہہ بات صحیح نہیں چنانچہ تصریح کلام علامہ سبکی اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور یہی محمل
ہے باقی نقول مؤلف معیار کا چنانچہ تفصیل اوسکی پیشتر بخوبی ہو چکی فلا حاجة الی الاعادة اور دو وجہ
باقی میں جواب کے مؤلف نے اجماع کو تسلیم کر کے کہا کہ معنی عدم جواز رجوع بعد العمل کے یہہ ہیں کہ
عین اوسی حادثہ میں رجوع نکرے اور اسپر بہت سی نقول نقل کیں انکو ضرر نہیں پہنچا سکتی کہ جب تقسیم
اعتبار ثلثہ مذکورہ کے تقلید غیر مطلقاً ممنوع ہو گئی خواہ قبل العمل ہو یا بعد العمل اور در صورت اضطرار کے
اسکے جائز ہونے کے اسطرح تو پھر ممانعت بعد العمل کو خاص کرنا ساتھ حادثہ معمول بہا کے کیا مفید ہے فافہم
قال صاحب التنویر چوتھی وجہہ یہہ ہی کہ تلاش کرنا مذاہب کی رخصتوں کا ممنوع ہی بالاجماع کہا ہے اسکو

عبد البر مالکی نے کہا ہے یہ مسلم کے الخ **قال مؤلف المعیار** جناب مؤلف نے اس قول میں یہ خیانت کی ہے کہ لا تقربوا الصلوٰۃ کو تو لے لیا اور انتم سکاریٰ کو چھوڑ دیا **اقول** مقصود مؤلف تنویر کا اس وجہ رابع سے تخطیہ ہے ان لوگوں کا جو علی الاطلاق تقلید امام معین کو واجب نہیں کہتے خواہ عزائم میں ہو یا رخص میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب ممانعت تتبع رخص مذاہب کی ثابت ہوئی تو دعوی جواز تقلید امام آخر کا مطلقاً یعنی عزائم میں ہو یا رخص میں جاتا رہا اگرچہ نفس جواز تقلید امام آخر عزائم میں تا اس تتبع تتبع رخص سے نہیں لیکن دعوی جواز جو علی الاطلاق تھا باطل ہوا پس یہاں سے جواب ثانی دفع ہوگیا باقی رہا کلام جواب اول میں حال اسکا یہ ہی کہ فی الواقع عبد البر مالکی نے دعوی اجماع اوپر منع تتبع رخص کے کیا ہی اور وہ مسلم میں منقول ہی کما قال وما عن ابن عبد البر انہ لا یجوز تتبع الرخص اجماعاً فاجیب بالمنع اذ فی تفسیق متتبع الرخص عن احمد روایتان انتہی پس اگرچہ صاحب مسلم نے جواب دعوی اجماع عبد البر کا بھی با یں طور دیا ہی کہ بنا بر ایک روایت امام احمد کے اجماع منعقد نہیں ہوتا لیکن اس اعتراض سے یہ تو لازم نہیں آیا کہ قول کرنا عبد البر کا ساتھ تحقق اجماع کے غلط ہو جاوے غایت الامر یہ ہی کہ دعوی اس اجماع کا نزدیک معترض کی مقبول و مسلم نہیں لیکن نقل اجماع میں کیا تردد ہی پس یہ کہنا مؤلف تنویر کا کہ عبد البر نے اجماع نقل کیا اور وہ مسلم میں مذکور ہے یہ بات صحیح ہے اور اسمیں کیا خیانت ہی اگر یہ کہتا کہ قول اجماع کو مسلم میں مقبول اور ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی علاوہ یہ کہ اعتراض صاحب مسلم کا اوپر دعوی اجماع کے جو منقول ہے ابن عبد البر سے وارد نہیں ہوتی یہ جو کہا کہ متتبع رخص کے حق میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں تو اوسکو فاسق کہا ہے تو اس روایت پر تو تتبع رخص حرام ہوا اور ایک روایت میں اوسکو فاسق نہیں کہا تو بنا بر اسکی متتبع رخص حرام نہوگا اور اس قول عدم حرمت میں امام احمد اور ائمہ کے مخالف ہونگے پس ساتھ مخالفت امام احمد کے اجماع منعقد نہوگا اسکی جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مجرد روایت عدم تفسیق متتبع رخص کے مخالفت اجماع کو نہیں چاہتے اسلئی کہ روایت محتمل ہے کہ مرجوع عنہا ہو اور موافقت جمہور کی اسی بات کو چاہتی ہے ہان اگر مذہب امام احمد عدم تفسیق ہوتا تو مخالفت اجماع متعین ہوتی اور علی التسلیم ہم کہتے ہیں کہ تتبع رخص جو حرام ہی تو سوا حالت ضرورت وغیرہ من الاعذار کے ہی پس ممکن ہی کہ روایت تفسیق متتبع کی حق متشہی میں ہو جو دین و مذہب کو ملعبہ بناتے ہیں اور روایت عدم تفسیق کی مخالف جمہور کے حالت ضرورت وغیرہ میں ہو پس اس تقدیر پر امام احمد اور جمہور میں اختلاف حقیقۃً نہوا جیسے کہ ابن حزم نے جو منع متتبع رخص

میں بھی یہ منقول ہے اور بعض نے تتبع رخص کو فسق کہا ہے ان دو قولوں میں سمہودی شافعی نے
تطبیق یوں دی ہے کہ جائز اور مجتہدین کی تقلید سے تعیین ہے کہ متتبع رخص غیر مقلد امام شخص کے بیچ سے
ہو تو کہا ہے رخص کو اختیار کرے یا رخص کو بہم نقل واحد کے بیان اور جنہوں نے تتبع رخص کو فسق
کہا ہے وہ سوا صورت اول مذکور کے ہے نہ خلاف ہے التتبع کما قال فی العقد الفرید وأما حکایة ابن حزم
عن ابن حزم حکایة الاجماع علی منع تتبع الرخص فلعله محمول علی من تتبعها من غیر تقلید لمن قال
بها او علی الرخص المركبة فی الفعل الواحد انتهی اور اجماع منقول عن ابن عبد البر اور روایت عدم
تفسیق جو اسلئے ہے تطبیق ہو سکتی ہے پھر ہم اسکو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ روایت شاذہ
مخالف جمہور کے باوجود محتمل الرجوع ہے ناقض اجماع نہیں ہوتی کما قال السید السمہودی ولو زعم زاعم فی حکایة
الاتفاق فی لبس القز بما جاء عنهم من القاضی ابو الطیب فجزم فی تسلیم بانه یعتبر نیة الحاکم فیما کان حقا محضا
واما ما هو حق عند الحاکم فكالحکم بشفعة الجوار فمقتضاه انه لا يستحق عليه الشفعة فتوى الحالف على قول الشافعي فانه
یکون یأثم فی یمینه انتهی قلت والجواب ان الشذوذ لا يقدح فی حكاية الاتفاق انتهى بقدر الحاجة
اور مسح علی تعلیق ابن تیمیہ اگر مخالف امام احمد منافی انعقاد اجماع ہو تو اتفاق جمہور سوا امام احمد کے
ترجیحا راجح ہوگا پس اب قول جمہور ائمہ قابل عمل ہے یا ایک روایت امام احمد کی باوجود عدم ظہور قوت
دلیل کے آپ جبلاً اعمال ہر ایک روایت کا جسکو مؤلف نے جواز تتبع رخص میں نقل کیا ہے مسئلہ کیونکہ جو
شارح تحریر نے کہا ہے کہ شیخین کی تردد میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پسند فرماتے تھے
تخفیف کو اپنی امت پر اور یہ بھی ثابت فرمائے اللہ تعالی نے کہ بحکم آیہ کریمہ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا
يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ کے آسانی ہے اوپر امت کے اور موافق اسی مضمون کے چند احادیث نقل کرکے
اس سے بھی جواز تتبع رخص کا حکم نکالا ہے حال اسکا یہ ہے کہ معنی آیہ کریمہ کے یہ نہیں ہیں کہ جس امر میں
مقلد پر تخفیف ہو وہ بمقتضای اس آیہ کے چاہیے مجتہدین کے خلاف ہو اسکو کر لیا کرے بلکہ معنی اسکے
یہ ہیں کہ جو احکام شرع اللہ تعالی نے تمہارے واسطے مقرر فرمائے ہیں ان سب میں رعایت یسر ہے
یعنی سب لوگوں کو مجتہد اور مقلد اور قوی اور ضعیف اور معذور اور غیر معذور اور عاقل اور مجنون اور نساء اور رجال
وغیرہم پر یکساں احکام نہیں فرمائی بلکہ ہر ایک شخص کے مناسب حکم کیا اور شدت اور اصر جیسا کہ بعض امم
سابقہ میں تھا سب امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مرتفع فرمایا قال الزمخشری فی الکشاف يريد الله

یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ای یرید اللہ ان ییسر علیکم ولا یعسر وقد نفی عنکم الحرج فی الدین وامرکم بالحنفیۃ السمحۃ التی لا اصر فیہا انتہی وہکذا فی التفسیر الکبیر والبیضاوی پس اس آیہ کریمہ سے بہہ کہاں نکلتا ہے کہ مقلد ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کر کے ساتھہ تمسک اس آیہ کے بزعم اپنے اتباع اونکا کیا کرے اور اسی طرح احادیث مذکورہ سے بھی مدعای قائل برنہین آتا اسواسطی کہ خلاصہ اُن سبکا یہہ ہے کہ جبتک کہ ممکن ہو اور مخالفت احکام شرع کی لازم نہو تو مکلفین پر شدت نکرنا چاہیئے اسواسطی کہ بنا دین کا اوپر تیسیر ہے نہ یہہ کہ جس کسیکا جی چاہے وہ موافق اپنی ہوا کے احکام کو اختیار کرے اور اگر اس آیہ کریمہ اور احادیث مذکورہ سی اوپر جواز تتبع رخص کے استدلال لایا جاویگا تو سب احکام دین مین فتور پڑ جاویگا اور ضمنی قیاسات مجتہدین کہ اوسمین تعمیم حکم منصوص کرنا ہوتی ہے صور غیر منصوصہ پر سب باطل ہو جاوینگے مثلاً حرمت بنج اور افیون یا مسکرات آخر کہ جو منصوصہ نہین اور امام شافعی یا اور کسی مجتہد نے حکم منصوص خمر سے اسکی حرمت ثابت کی ہی اسمین کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہہ قیاس کرنا تمہارا منافی نص قطعی یرید اللہ بکم الیسر الخ اور احادیث مذکورہ کے ہے اور علی ہذا القیاس اور قیاسات بلکہ اجماعات بھی بیشتر باطل ہو جاوینگے اسیواسطی ارباب تفسیر و حدیث نے معنی آیہ و احادیث مذکورہ کے یہی کہی ہین کہ دین کے جتنے احکام ہین اپنے اپنے محل پر سب مین یسر ہی عزیمت مین محل عزیمت پر اور رخصت مین محل رخصت پر اور علی ہذا القیاس قال فی مجمع البحار ان ہذا الدین یسر ای سہل قلیل التشدید ومنہ یسروا ولا تعسروا انتہی اس تقدیر پر اگر کوئی کہتا کہ وقت ضرورت کے بھی مثلاً تتبع رخصت جائز نہین تو احادیث سی اور آیہ سے اوسپر برہان لائی جاتی کہ اسمین شدت ہے اوپر مکلف کے اور جب مواقع ضرورت کو مستثنے کر دیا تو حرج اوپر مکلفین کے نہوا بالجملہ مقصود قائلین محققین اسلام کا یہی ہے کہ علی العموم ہر شخص کو تتبع رخص سے منع نہین ہے اور حالت ضرورت وغیرہ اور غیر ضرورت یکسان نہین نہ یہہ کہ بلا وجہ اور بلا ضرورت بغیر دلیل کے برعایت اپنی ہوا کے رخصتونکو تلاش کر کے دین کو لعبہ بنائین اور تحریم و تحلیل اشیا کی ضوابط کو اٹھا دین اسیلئے علامہ سمہودی شافعی نے عقد الفرید مین بعد نقل کرنے آیات اور احادیث مذکورہ کے اور نقل اقوال اور رد و قدح کے فرمایا علی ان الارجح فی المذہب منع تتبع الرخص کما سبق انتہی اور پہلے اسسی فرمایا تھا قولہ من غیر تلقط الرخص ای بان یاخذ من کل مذہب ما ہو الاہون ظاہرہ فی المنع من ذلک وصححہ ابن السبکی فی جمع الجوامع والظاہر انہ المعتمد فی المذہب انتہی اور یہہ جو ایک حدیث ہے

قال بن قطن کی ہے جن مرفوعا افضل الاعمال الی اللہ ان تؤتی رخصہا انتہی اول تو بغیر ذکر اسناد کے
صحت حدیث پر جزم نہیں ہو سکتا پس سند اس میں قابل بحث کے نہیں خصوصا اور مسالک مولف میںا
کہ بغیر اسناد کے حدیث کو ماننا ہی نہیں کما مر فی اول الکتاب اور بعد تسلیم کے بتا ہوں کہ یہ
حدیث معارض ہے ساتھ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ کثیرہ کے بیان اسکا بر سبیل اختصار یہ ہے
کہ معنی عزیمت کی لغت میں قصد کسی کام کو کرنا اور کوشش کرنا اور صبر اور ثبات کرنا اور پر کوشش کے ہیں اور
معنی رخصت کے لغت میں تخفیف کرنا ہے اللہ تعالی کا بندہ پر اور آسانی کرنا قال فی القاموس عزم علی الامر
یعزم عزما ویضم ومعزما کمقعد ومجلس وعزمانا بالضم وعزیما وعزیمة وعزمه واعتزمه وعلیه وتعزم اراد فعله و
قطع علیه او جد فی الامر انتہی وقال فی مجمع البحار فیہ خیر الامور عوازمها ای فرائضها التی عزم اللہ علیک بفعلها
ای ذوات عزمها التی فیها عزم وقیل ہی ما وکدت رایک وعزمک علیه ووفیت بعهد اللہ فیه والعزم الجد والصبر
ومنه فاصبر کما صبر اولوا العزم من الرسل انتہی وقال فی الکشاف فی تفسیر قوله تعالی ان ذلک من
عزم الامور مما عزمه اللہ من الامور ای قطعه قطع ایجاب والزام وقال فی تفسیر اولوا العزم من الرسل اولوا
الجد والثبات والصبر انتہی وقال فی القاموس والرخصة بالضم وبضمتین ترخیص اللہ عز وجل العبد فیما
یخففه علیه والتسهیل انتہی اور موافق انہیں معانی کے استعمال عزیمت ورخصت کا عرف میں لیکن اکثر جگہہ پر عزیمت رخصت
اسم مفعول بمعنی معزوم علیه اور مرخص کے مستعمل ہوتے ہیں قال فی الکشاف وحقیقته انه من تسمیة المفعول بالمصدر
واصله من معزومات الامور ای مقطوعاتها ومفروضاتها انتہی پھر رخصت جو مقابل پڑیگی عزیمت کی کہ معنی
میں اوسکی جزم امر کا اور جد اور کوشش ہی بالضرور بمعنے تخفیف اور تسہیل کے ہوگی نسبت عزیمت مقابلہ کے
پس فرائض اللہ اور محرمات قطعیہ اللہ تعالی کے عزائم ہیں بمعنی قطعیت حکم عمل کرنیکے اور اجتناب کے تو
رخصت مقابلہ اسکی یہہ ہوگی کہ اللہ تعالی تسہیل فرماکر اجازت دے ترک یا تاخیر اسکی کی یا اختیار اسکی کی
اور اتباع سنت اور تقوی اور ورع اگر عزیمت ہے بمعنے اسبات کے کہ اسمیں جد اور ثبات ہے علی الطاعة اور
صبر ہے علی الشداید تو رخصت مقابله اسکی یہ ہوگی کہ حضرت حق سبحانه نے تخفیف فرماکر اجازت دے اختیار
کرنے مباحات غیر مسنونه اور ترک تقوی اور ورع کی پس جب یہہ بیان ممہد ہو چکا تو ہم کہتے ہیں کہ فرائض اللہ
تعالی کی اور واجبات حتمیه ہیں اور اسیطرح محرمات اوسکی منہیات حتمیه ہیں پس یہ سب عزائم ہونگے اور کوئی طاعت
منہیه کی بہتر اور افضل ادای فرائض اور اجتناب محرمات سے نہیں ہے اور اسیطرح پر اتباع طریقه سنت اور تقوی

اور ورع اور اختیار احسن اور افضل ہر امر میں سب عزائم ہیں اور مامور بہ شارع کے اور رخصتیں مقابل اسکے یعنی ترک یا تاخیر فرائض اور اختیار محرمات اور ترک تقوی اور ورع اور ترک طریقہ سنت اور عدم اختیار افضل والے نہیں ہیں مگر بعوارض و ضرورات اور عامل اسپر ہرگز بعتر نہیں عاملین عزائم سے آیات قطعیہ اور احادیث صحیحہ بہت سی اسپر دال ہیں لیکن ہم بنظر اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہیں قال الزمخشری فی الکشاف وجاهدوا فی الله امر بالغزو ومجاهدة النفس والهوی وهو الجهاد الاکبر عن النبی صلی الله علیه وسلم انه رجع من بعض غزواته فقال رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر حق جهاده ای فی ذات الله ومن اجله یقال هو حق عالم وجد عالم ای عالم حقا وجدا ومنه حق جهاده هو اجتباکم اختارکم لدینه ولنصرته وما جعل علیکم فی الدین من حرج فتح باب التوبة للمجرمین وفسح بانواع الرخص والکفارات والدیات والارش ونحوه وقوله تعالی یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر انتهی وقال الله سبحانه وتعالی یا ایها الذین امنوا اتقوا الله حق تقاته قال الزمخشری فی تفسیره واجب تقواه وما یحق منها وهو القیام بالمواجب واجتناب المحارم ونحوه فاتقوا الله ما استطعتم یرید بالغوا فی التقوی حتی لا تترکوا من المستطاع منها شیئا وعن عبد الله هو ان یطاع فلا یعصی ویشکر فلا یکفر ویذکر فلا ینسی وروی مرفوعا وقیل هو ان لا تاخذه فی الله لومة لائم ویقوم بالقسط ولو علی نفسه او ابنه او ابیه وقیل لا یتقی الله عبد حق تقاته حتی یخزن لسانه انتهی وقال الله سبحانه وتعالی فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه وقال عز من قائل والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا وقال الله سبحانه ان اکرمکم عند الله اتقاکم وقال الزمخشری فی الکشاف عن النبی صلی الله علیه وسلم یا ایها الناس انما الناس رجلان مؤمن تقی کریم علی الله وفاجر شقی هین علی الله ثم قرء الایة وعنه علیه الصلوة والسلام من سره ان یکون اکرم الناس فلیتق الله انتهی وروی الدارقطنی عن ابی ثعلبة الخشنی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله فرض فرائض فلا تضیعوها وحرم حرمات فلا تنتهکوها وحد حدودا فلا تعتدوها وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلا تبحثوا عنها انتهی کذا فی المشکوة والعرباض فی المشکوة فی حدیث طویل فقال اوصیکم بتقوی الله والسمع والطاعة وان کان عبدا حبشیا فانه من یعش منکم فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ الخ اب محل غور ہے کہ یہہ سب عزائم مامور بہ ہیں عاملین انکی جو انبیاء عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل الصلوة والسلام میں صحابہ کرام اور تابعین اور اولیاء ذوی الاحترام اور علماء راسخین اور ائمہ مجتہدین

مین عاملین بالرخص سی مثل ترک فرائض اور ارتکاب کبائر و محرمات اور تارک سنت و عامل مباحات وغیرہ مستثنیٰ
و غیرہ ہین کیونکہ شامل ہونے بضرورت و احتیاج اجازت اس امور کے مواقع مخصوصہ مین بیشک مقبول
وسی ہین کیونکہ کثیر ترتیب ہین پر جائین اور یہ عاملین بالرخص افضل امت قرار پائین سوا اسکے نصوص مرغیب
اور ترہیب عاملین بالعزیمۃ کے اور عاملین بالرخصۃ کے منافی ہین مضمون اس حدیث کے قال اللہ سبحانہ وتعالیٰ
لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللّٰهُ
الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا
عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللّٰهُ غَفُورًا رَحِيمًا دیکھو جہاد کہ فرض کفایہ ہے عمل کرنیوالا
اوپر اسکے بلا حاجت عامل بالعزیمۃ ہے اور قاعد اس سے بلا حاجت عامل بالرخصۃ ہے اور عامل بالعزیمۃ
تعلیماً بہت افضل ہے عامل بالرخصت سے اسیطرح انفاق فی سبیل اللہ قبل فتح مکہ اور ظہور شوکت اسلام
عزیمت ہے اور بعد ظہور شوکت اسلام اور فتح مکہ کے رخصت ہے اور ساتھ نص قطعی لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ
مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى
الآیۃ کے اہل عزیمت افضل ہین اور سوا اس قیاس نصوص قطعیہ کثیرہ اوپر افضلیت عاملین بالعزیمت کے
دال ہین پس ایک حدیث غیر مبین السند و غیر ظاہر القوۃ مقابلہ ان نصوص قطعیہ مین کب قابل اعتبار و
اختیار ہے یا قابل تاویل ہے یا لائق رد پھر ہم اسکو بھی تسلیم کرتے ہین کہ عاملین بالرخص افضل ہین لیکن
اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ رخص مذاہب مختلفہ کے ہون جائز ہے کہ عاملین اوپر رخص ایک ایک مذہب
معین کے افضل ہون بنسبت عاملین عزائم ہر مذہب کے پس دعوی اتباع رخص مذاہب مین اس حدیث کو مستند
کرنا سراسر تعصب اور غیر مفید ہے اور ایسی استدلالات بیجا سے اکثر اہل علم جنکو فہم تام اور مرتبہ
تحقیق نہین ورطہ ضلالت مین ڈوبتے ہین نعوذ من اللہ سبحانہ العصمۃ والتوفیق اور باقی قول مولف معیار کا
کہ بعینہ ساتھ ادنی تغیر کے مثل قول گذشتہ شارح تحریر کے ہے سب ضمن جواب مذکورہ مین رد ہوا حاجت
تطویل و تفصیل نہین قال صاحب تحریر ایضاً ہمین وجہ سے ہے کہ تقلید بطریق تعیین کے جائز ہے بالاجماع
اور تقلید بدون تعیین کے مختلف فیہ ہے درمیان علما کے الخ قال مولف المعیار غرض اس قول سے جسقدر علم
اقول اسمین مولف تنویر نے تنزل کیا اور تسلیم کیا اس بات کو کہ بعض علما کے نزدیک وجوب تقلید
بے تعیین نہین ہے اس تقدیر پہ کہتا ہے کہ بالفرض ہم اگر قول وجوب تعیین سے درگذر کرین اور جواز مسلم رکھین

تو اختلاف علما جو وجوب و جواز مین ہے ہماری تسلیم جواز سے جاتا رہیگا پس جو شخص کہ تقلید علی التعیین
بر سبیل جواز اختیار کریگا تو کبھی اسکو غیر واجب سمجھکر ترک بھی کر دیگا پس نزدیک فریقین کے عہدۂ تکلیف
سے بالیقین بری الذمہ نہو گا اور جس وقت تقلید معین بر سبیل وجوب اختیار کریگا تو بالیقین نزدیک فریقین
کے عہدۂ تکلیف سے برآئیگا اسلیئے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنے غیر ممنوع ہونے کے شرعًا متحقق ہے اور یہ
جواز دونو قولون مین مشترک ہے پس اس صورت مین مکلف عامل ہوا اوپر غیر ممنوع شرعی کے بالاجماع تو خارج
ہوا عہدۂ تکلیف سے بخلاف صورت اول کے اور بری الذمہ ہو جانا مکلف کا امور تکلیفیہ مین بالیقین واجب
ہے کما قال فی مسلم الثبوت اذا اشتبہت المنکوحۃ بالاجنبیۃ حرمتا لان الکف عن الحرام واجب ولا یتم
بالکف عنہما ولو قال احدٰکما طالق حرمتا لان الاجتناب یقینًا فیہ انتہی پس بر تقدیر اختیار جواز تقلید معین
کے بھی وجوب بالغیر تقلید معین کا ثابت ہوا پس یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ کلام اسمین تعیین تقلید مین تھا
جو بنظر وجوب کے ہو اور اسکے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنی جبکہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب شرعی
کے بدعت ہونا اسکا چار دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون سے ثابت ہو چکا انتہی ساقط ہوا اسلیئے کہ جواز کے دو
معنے ہین ایک تو مباح الفعل والترک یہہ معنی مقابل ہین واجب کی اور ایک غیر ممنوع شرعًا اور یہہ جواز
جمع ہو جاتا ہے ساتھہ واجب کے کما قال فی مسلم الثبوت اعلم ان الجائز کما تطلق علی المباح تطلق
للواجب والمندوب کذلک تطلق علی مالا یمتنع شرعًا انتہی پس مولف تنویر نے جو تقلید کو بالاجماع
جائز کہا ہے اور دونو قولون وجوب اور عدم وجوب مین قدر اجماعی جواز کو مشترک ٹھہرایا ہے معنے
ثانی لیا ہے اور مولف معیار بمعنے اول سمجھکر نفی اجماع علی الجواز کرتا ہے اور وہ جواز جو بنظر
وجوب تھا اور اسکو مولف ممدوح نے متنزل کر کے ترک کر دیا اور باوجود ترک قول بالوجوب کے پھر تقلید
معین کو بسبب امر آخر کے کہ وہ خروج عہدۂ تکلیف سے ہے بالیقین واجب ثابت کیا علاوہ یہہ کہ
حال چارون دلیلون اور تینتیس ۳۳ روایتون کا جنسے مولف نے بدعت ٹھہرایا تھا تقلید معین کو عنقریب
بخوبی واضح ہو جائیگا اور ماہر فن پر مخفی نہ رہا ہو گا کہ کسی دلیل سے مولف معیار کا مدعا فی الواقع نہین
نکلتا اگرچہ زعم اسکا اور خیال محال اسپر حاکم ہے قال صاحب التنویر اور وجہ چھٹی یہہ ہے
کہ تقلید بدون تعیین کے کھولنا دروازہ فساد کا ہے الخ قال مولف المعیار مقدمہ اولی اسکا مردود
ہے الخ اقول اثبات مقدمہ اولے کا ساتھہ نقل کلام ملا علی قاری وغیرہم کے بخوبی ہو چکا پس دعوی

مردود ہے مولف معیار کو قابل استناد نہیں اور یہ کہنا کہ عدم تقلید امام معین من حیث الاطلاق مسلک

دین اور مخالف ایمان ہر مجتہد و صوفیا وغیرہ منقول ہے جسپر کوئی عقلی و نقلی شاہد نہیں بلکہ تصریحات

علماء محققین بلکہ منقولیہ اور مستند الیہم مولف معیار کے مخالف ہیں دیکھو عارف شعرانی اور ملا علی قاری

وغیرہم جنکے کلام سے مولف جابجا استناد کرتا ہی کیا فرماتے ہیں قال الشعرانی فی المیزان فان قلت فهل

یجب علی المحجوب عن الاطلاع علی العین الاولی التقلید بمذہب معین فالجواب نعم یجب علیہ ذلک

لئلا یضل فی نفسہ ویضل غیرہ انتہی وقد مر نقلہ عن شرح قبیلہ الخ اور کلام علی القاری فتذکر وا

فی ہذا المقام کفایۃ للمتدین المنصف لکن یہدی اللہ من یرید منہا لا ینفع التعصب التعسف قال صاحب التنویر

اور جو تحقیق دلیل یہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین ایسی جو اوپر گذر گئی تو اول مرتبہ اوسکا یہ ہے کہ

ہوئی مرجوح الخ قال مولف المعیار جبکہ تقلید معین وجوبا کا بدعت ہونا ثابت ہوگیا تو اوسکی راجح

اور غیر معین کے مرجوح ہونے کے کیا معنی الخ اقول جسوقت دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے

ہمنے غیر مجتہد کے لئے تقلید امام معین کا وجوب ثابت کیا چنانچہ ادلہ وجوب بعض گذر چکیں اور بعض آتی

ہیں تو بدعت ہونا اسکا کیونکر ہوگا اور قطع نظر ازین وجہ پانچوین اور چھٹی جو پیشتر ابھی گذر چکی دلالت

واضحہ رکھتی ہے اوپر اوسکی سے آورکیہ جو مولف معیار نے کہا کہ پہلے اس سے تین دلیلین ذکر

نہیں ہین کہ یہ دلیل چوتھی قرار پائی تو جواب یہ ہے کہ وہ تین باتین جو مولف تنویر نے اجماع ذکر سوا ذکر

کی ہین وہ فی الحقیقت تین دلیلین ہین واسطے اثبات تقلید امام معین کے اگرچہ اخذ اونکا وہی اجماع

سے البتہ نام اونکا ساتھ لفظ دلیل کے نہین لیا ہی ولا مشاحۃ فیہ پس باعتبار اسکے یہہ کلام کو دلیل

رابع ہوگا اور شبہہ مولف کا ساقط ہوگیا قال مولف المعیار تقلید بطریق عدم تعیین کے بھی سبیل مومنین

کے الخ اقول جواب اسکا مفصلا گذر چکا کہ تقلید علی عدم التعیین اصلا سبیل المومنین نہین ہے اور کسی نے

میں بعد تحقیق بکفایت کرنے مذاہب معینہ کے اسطور پر تقلید کری تہی وہ چال بعد تدوین مذاہب کی جاتی

رہی اور سبیل مومنین تقلید علی التعیین ہی قرار پائی یہانتک کہ مولف معیار جو عدم وجوب کا قول کرتا ہی

وہ بھی بطرز جواز یا استحباب تقلید معین پر قائل ہے اور یہہ مضمون کلام ملا علی قاری اور شاہ ولی اللہ اور

الی الفتوح نقشبندی وغیرہم سے صراحۃ اور ابن الہمام وغیرہ سے ضمنا نقل کر دیا گیا پس اب مخالفت اس طریق

کی مخالفت طریق مومنین کے اور داخل ہونا ہی بیچ وعید نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا آگے اور یہہ

جو تنبیہ میں کہا کہ مولف تنویر نے ترک امر رجوع کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اُس آیہ سے جو کہ گذری تو اس سے معلوم ہوا کہ جناب مؤلف کے نزدیک جو خیر ہے خواہ سنت ہو خواہ مستحب ہو سب واجب ہی انتہی جواب اسکا یہ ہے کہ مؤلف تنویر نے آیہ کریمہ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ کو برہان گردانا واسطے وجوب تعیین تقلید کے باینطور کہ یہ داخل ہے خیرات میں اور بمقتضای صیغۂ امر کے کہ یہ حقیقۃً واسطے وجوب کے لاکر کما ہو مقرر في جميع كتب الأصول قال في المنار وموجبه الوجوب لا الندب ولا الإباحة ولا التوقف انتهى وقال في مسلم الثبوت صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب لا غير انتهى وهكذا في التوضيح والتلويح وغيره سبقت کرنا طرف اس تقلید معین کے واجب ہی مؤلف معیار نے اسکا کچھ جواب نہ دیا جب مستند مولف تنویر کو کسی نہج سے دفع کریگا تو بات اوسکی قابل اصغا ہوگی اور مجرد استبعاد سے مقابلہ نص قطعی قرآن کے کیا کام چلتا ہے اور اگر یہ توہم ہو کہ اجماع کرنا اوپر تفرقہ وجوب وسنیت واستحباب کے قرینہ ہوگا معنی مجازی امر کا تو جواب یہہ ہے کہ اجماع متاخر ہے نزول قرآن بلکہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بالکل تھے پس قرینہ مجاز کا بیچ تغیر کرنے معانی حقیقیہ قرآن کے کیونکر ہو سکیگا فافہم قال صاحب التنویر طریق تیسرا الخ قال مؤلف المعیار اس طریق کا مبنی کئی امر ہیں الخ اقول یہہ جو مؤلف معیار اثبات دعوی بطلان عدم جواز فعل مخالف للائمۃ الاربعہ اور دعوی بطلان امتناع رجوع بعد العمل اور امتناع تتبع رخص کو کلام سابق اپنے پر حوالہ کرتا ہے اسکا حال تحقیق سے کھل چکا ہے شائق کو چاہیئے کہ ہر محل پر ملاحظہ کر کے بطلان دعوی بطلان کو بوضاحت سمجھ لے اور یہہ جو کہا ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے بعضوں کے نزدیک جائز اور بعضوں کے نزدیک باطل ہے تو جسنے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعوی اسکا مردود ہے انتہی پس جواب اسکا یہہ ہے کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع قال في الدر المختار ناقلاً عن تصحيح الشيخ قاسم أن الحكم الملفق باطل بالإجماع انتهى قال عليه العلامة الشامي ناقلاً عن الحلبي مثاله متوضئ سال من بدنه دم ولمس امرأة ثم صلى فإن صحة هذه الصلوة ملفقة من مذهب الشافعي والحنفي والتلفيق باطل فصحته منتفية انتهى وهكذا في العقد الفريد للشيخ ناقلاً عن العلامة السبكي وغيره من المعتبرات اور مختلف فیہ ہونا اسکا ثابت نہین مؤلف معیار نے دھوکا کھایا کہ اس قول طحطاوی سے بھی باطل بالاجماع ولعله لم تعتبر القول بجوازه انتهى مختلف ہونا اسکا زعم کیا اسلیے کہ معنی اس کلام کے یہہ ہین کہ جس کسی نے اجماعاً تلفیق کو باطل کہا ہے تو شاید اوسنے قول جواز کو اعتبار

نہین کیا ہے بعض نے جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہین تا قبیل اجماع کے ہے حتی با اسکا نہین کیا گیا تو ہم التزام کرتے
ہے کہ نہ اعتبار کرنا قول جواز کا بہتر ہے اور موجب اسواسطے کہ قائلین جواز مجتہد نہین ہین کہ انکے اختلاف کی
اجماع جاتا ہے اور انکے اتفاق سے منعقد ہو جاتا ہے پس نقل اجماع ہمارا انکے قول کا کیا اعتبار اور یہ جو
مولف معیار کہتا ہے کہ دعوی اجماع نے قول جواز کو خیال کیا ہے جس معنی لم یعتبر القول بجوازہ کے نہین ہو سکتی
اسلئے کہ دعوی قرینہ ہین اعتبار ہیں کسی کو نہین کہتے اور یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ نہ خیال کرنا انکے قول جواز
کی بحث ہوتی تو نہین جواز کے موقوف علیہ اجماع کے درست ہی اہل مسئلہ تلفیق مختلف فیہ نہین ہو جاتا
اور یہ جو مطلقا دعوی نے کہا ہے وہو باطل قطعا قال ابن الہمام صریح اسپر دال ہی کہ حکم بطلان تلفیق کا ثابت ہے
اور خلاف ابن الہمام کا منافی حکم بطلان کو نہین اسلئے کہ ابن الہمام بھی رکن اجماع نہین ہین یا ثابت ہے کہ
مجتہد نہین ہین یا ثابت ہو کہ مجتہدین کے زمانہ سے زمانہ انکا متاخر ہے پس خلاف متاخر کا ناقض اجماع
متقدم نہین ہو سکتا کما مر فی بحث الاجماع اور جس کسی کو بطلان پر اسکے اجماع مذکور کا دعوی ہو تو اسکو
چاہیئے کہ جسطرح ہم نے کلام ثقات سے اجماع نقل کیا ہے اسطرح وہ کلام ثقات سے عدم اجماع کا نقل کرے
ورنہ ذکر مخالفت ابن الہمام سے اجماع باطل نہین ہوتا اور اختلاف ثابت نہین اور وہ جو کلام ابن نجیم
سے جواز تلفیق سمجھا ہے اول تو کلام منقول کو دلالت اوپر تجویز تلفیق کے نہین اسواسطے کہ عبارت
ویمکن ان یوخذ صحة الاستبدال من قول ابی یوسف وصحة البیع بغبن فاحش بقول ابی حنیفة بنا علی
جواز التلفیق بین القولین الخ کے معنی یہ ہین کہ محل متنازع فیہ مین یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ صحت استبدال
موافق قول امام ابی یوسف کی لیجاوے اور صحت بیع بغبن فاحش موافق قول امام ابی حنیفہ کے ثابت بنا
کرینگے اوپر جواز تلفیق کے درمیان دو قولون کے یعنی مبنی اس توجیہ کا جواز تلفیق بین القولین ہے
پس اگر جواز تلفیق کو مسلم رکھو تو یہ توجیہ ٹھیک ہے نہین تو نہین پس اس کلام سے یہ لازم نہین آتا کہ قائل
اس کلام کے نزدیک تلفیق جائز ہے کیونکہ مسئلہ بطریق تضعیف توجیہ جو یمکن ان یوخذ الخ ہی موید
اسبات کو کہ قائل کا یہ مذہب نہین ورنہ کلام کو بطور ضعف کے نکہتا اور ثانیا یہ کہ بتقدیر تسلیم یہ
تلفیق وہ نہین ہے جسمین بحث ہو اسلئے کہ تلفیق متنازع فیہ تو وہ ہے کہ موافق دو مذہبون کے ایک فعل
واقع ہو اور اسمین مذہب امام ابو یوسف علیحدہ ومذہب امام ابی حنیفہ علیحدہ ہے نہین کما مر اسیواسطے کلام مذکور
مین تلفیق بین القولین کہا اور بین المذہبین نکہا پس اگر اس کلام سے جواز تلفیق بین القولین نزدیک

ابن نجیم کے صحیح بھی ہو تو اس سے جواز تلفیق بین المذہبین ثابت نہیں ہوتا اور ثانیاً یہہ کہ میں نے یہہ
بھی تسلیم کرلیا لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقض اجماع نہیں ہوسکتا اور نہ اتفاق انکا سبب انعقاد اور یہہ
روایت بزازیہ ومن علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء فی القراءۃ اخذاً بمذہب الامام المطلبی
مذکور ہوچکی اور جواب اسکا بتفصیل دیدیا گیا حاجت اعادہ نہیں علاوہ یہہ کہ بعض علماء مجہول الحال کے
مخالفت سے اجماع بطلان تلفیق کسطرح اٹھہ جائیگا اور یہہ کہنا کہ بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہے نہ
متقدمین کا اول تو یہہ دعوی ہے بلا برہان دیکھو سوا علماء حنفیہ کے محققین شافعیہ میں سے امام نووی
اور رافعی اور علامہ تقی الدین السبکی اور ابن دقیق العید اور قرافی مالکی اور علامہ اسنوی سب اسطرف
گئے اور سبھوں نے اجماع اوپر بطلان تلفیق کے مسلم رکھا ہی پس اگر مانا جاوے کہ مذہب متاخرین کا
ہے تو اجماع ہونا اوپر مذہب متاخرین کے ممکن ہے کچھہ قول متقدمین ہونا اجماع کے لئے شرط نہیں
قال السید السمہودی فی العقد الفرید ومما اشترطہ فی جواز الانتقال من اعتبار ان ینقض بمثلہ ای لا یکون
بحیث ینقض لو قضی بہ لمخالفۃ نص کتاب او سنۃ او نحوہما ذکرہ ایضاً فی قواعدہ وتابعہ علیہ ابن نقیب
وزاد شرطین آخرین کما فی الخادم فانہ قال ان للجواز ای فی الانتقال لتقلید امام آخر حیث قلنا بہ
شروطاً ذکرہ الشیخ تقی الدین فی شرح العنوان الاول ان لا یجتمع فی صورۃ یقع الاجماع علی
بطلانہا کما اذا افتصد ومس ذکرہ وصلی الثانی ان لا یکون ما قلد فیہ ینقض فیہ الحکم لو وقع بہ الثالث
انشراح الصدر للتقلید المذکور وعدم اعتقادہ بکونہ متلاعباً بالدین متساہلاً فیہ ودلیل اعتبار ہذا الشرط
قولہ صلی اللہ علیہ وسلم الاثم ما حاک فی نفسک فہذا تصریح بان ما حاک فی النفس ففعلہ اثم بل الاول
ان ہذا شرط فی جمیع التکالیف وہو ان لا یقدم الانسان علی ما یعتقدہ مخالفاً لامر اللہ عز وجل ولا
یشترط ان یکون الحکم مما ینقض فیہ قضاء القاضی بل اذا کان مخالفاً لظاہر النص بحیث یکون التاویل
مستکرہاً فیکفی فی ذلک فی عدم جواز التقلید لقائل القول المخالف لذلک الظاہر انتہی قلت اما الشرط
الاول فاعتبارہ ظاہر لان الاجماع علی بطلان ذلک مانع من صحۃ التقلید فیہ وبہ جزم القرافی فقال
فی شرح المحصول یشترط فی جواز تقلید مذہب الغیر ان لا یکون موقعاً فی امر یجتمع علی بطلانہ
الاول والثانی کمن قلد مالکاً فی عدم النقض بالمس الخالی عن الشہوۃ فلا بد ان یدلک فی الطہارۃ
التی مس فیہا ویمسح جمیع راسہ والا فصلاتہ باطلۃ عند الامامین ونقل ذلک عن الاسنوی فی تمہیدہ

ثم لو ادعی [illegible] فی مذہب الحنفیۃ و ما اشتہر نسبتہ الی مالک و ولی امرہ و نحوہم
الی و ان اشتہر [illegible] الرافعی ان الاعمی قد اتفقا [illegible] انتہی و قد نقلنا شیئا من
المطلوب وغیرہ سابقا اور ثابت کیا ہے کہ جواز تلفیق جو منقول ہے ابن الہمام اور ابن نجیم سے تقدیر تسلیم
صحت کے محمول ہے حالت ضرورت پر اور اجماع منقول اوپر بطلان تلفیق کے محمول ہے حالت غیر ضرورت
پر تو منافات درمیان قولین کے نہ رہا چنانچہ عبارت منقولہ ابن العلاء ہے الحکی کی جسکو مولف معیار نے
ابن ہمام سے نقل کیا ہے اسپر دلالت واضحہ رکھتی ہے اور وہ یہہ ہے نعم الحکم [illegible] المذہب و
الکبیرۃ المجتہد الکامل [illegible] تقلید عند الضرورۃ ولم یکن ذلک تتبعا لمذہبہ تتبع الرأی القلیل و ان لم یعتبر
لو [illegible] فیہ انتہی بالجملہ غرض ان اکابر کی قول جواز تلفیق اور انتقال من مذہب الی مذہب
اور رجوع بعد العمل سے یہہ ہے کہ علی الاطلاق حکم بطلان اسکا صحیح نہیں بعض مواقع میں مثل وقت
ضرورت کے یا حصول ملکہ اجتہاد کے یہہ امور جائز ہیں اور جس وقت ہم بھی احوال مذکورہ میں امور
مذکورہ تجویز کرتے ہیں پس کلام ان اکابر کا ہماری منافی نہیں تو یقوم حجۃ علینا اور وہ کلام جو شارح
تحریر سے اتباعا لابن الہمام نقل کیا ہے خود علامہ شرنبلالی نے تو اسکو رد کر دیا اور سوا
اسکی انہی بہت سی تصریحات اکابر اوپر تحقق اجماع مرکب کے اور بطلان قول مخالف کے نقل کرتے
ہیں تو پھر حاجت اعادہ نہیں اور یہہ جو مولف معیار اعتراض شرنبلالی کو رد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اسمیں
مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے اوسکا حال سنو کہ شارح تحریر نے جسکا خلاصہ ترجمہ یہہ ہے کہ کسی نے
اوپر عدم جواز تلفیق کے اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس سبب سے ہے کہ مجموعہ امر ملفق کا نزدیک کسیکی ائمہ
میں سے جائز نہیں اسپر وارد ہوتا ہے کہ امام مالک اور شافعی وغیرہما نے یہہ نہیں فرمایا کہ جو کوئی اجزا
اور شرائط مذکورہ ہماری بیچ مسائل مذہب ہمارے کے مخالفت ہماری کرے اور اتباع مجتہد آخر
اختیار کرے بیچ اسکی تو وہ فعل [illegible] ذی اجزا اور مشروط باطل ہے مثلا امام شافعی نے یہہ نہیں کہا
کہ جو کوئی تقلید امام مالک کی کرکے بغیر شہود کے نکاح کرے تو نکاح اسکا باطل ہے اور نہ امام مالک
نے یہہ بات کہی کہ جو کوئی بغیر مہر کے تقلید اللامام الشافعی نکاح کرلے تو نکاح اسکا باطل ہے پس جبوقت
ان ائمہ نے اپنی مذہب کی مخالفت کرنے سے بیچ بعض شرائط کے حکم بطلان عمل نہیں کیا تو مجموعہ امر
ملفق کا سبکے نزدیک کیونکر باطل ہوگا پھر اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا کہ مثلا امام شافعی اور مالک نے

چہ حکم بطلان نکاح مذکور کا نہین کیا تو اوس صورت مین کہ مقلد جمیع شرائط اور اجزا مین ایک ہی امام کا اتباع کرے اور سب لوازم مین رعایت اُسی مذہب کی رکہی اور صورت مذکورہ مین مقلد نے کسی مذہب کی مراعات نکی جمیع اجزا اور شروط مین تو بالضرور مجموعہ عمل کا کسی امام کے نزدیک صحیح نہوا پہر کسی نے اسکا جوابدیا کہ صورت مذکورہ مین یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد عمل مقلد مین جمیع شرائط اپنے مذہب کی نپائیگا بلکہ بعض شرائط موافق مذہب غیر کے پائیگا تو اسی بطلان اُس عمل کا نزدیک اُس مجتہد کے لازم نہین آتا اسلئے کہ اگر مقلد جمیع شرائط اور شروط کو موافق اُس مجتہد کے نکرے بلکہ موافق امام آخر کے کرے تو کچہہ قباحت نزدیک امام اول کے نہین ہے پس مخالفت بیچ بعض شرائط کے تو مخالفت جمیع سے آسان ہے پہر کیا وجہ کہ مخالفت بعض شرائط مین حکم بطلان عمل نزدیک امام اول کے کیا گیا پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ مخالفت بیچ بعض شرائط کے مستلزم ہے واسطے بطلان عمل کے نزدیک اامین کے بخلاف مخالفت جمیع کے کہ اس تقدیر پر عمل موافق ایکمذہب کے واقع ہوگا پس بیچ بعض شرائط و ارکان کے آسان نہوئی مخالفت جمیع سے بلکہ مخالفت جمیع مین درست ہوئی اور مخالفت فے البعض موجب بطلان عمل ہوئی پہر کسی نے اسکا جواب دیا کہ یہہ بات تمہاری جب بن سکتی ہے کہ کوئی دلیل نص ہو یا اجماع یا قیاس اسبات پر لاؤ کہ جمیع شروط عمل مین مراعات ایک ہی مذہب کی ضروری ہو تب کلام تمہارا بنیگا نہین تو نہین اس کلام کا علامہ شرنبلالی وغیرہ محققین نے جوابدیا کہ مثلا وہ عمل مختلف فیہ جسکی شرائط مین کلام ہو نہین ثابت ہوا مگر ساتھہ بیان مجتہدین کے اور ہر مجتہد نے اپنی قوت اجتہادی صرف کرکے شرائط اور ارکان اُس عمل کے معلوم اور معین کیئ مثلا امام مالک رح نے کہا کہ نکاح بغیر شہود کے ساتھہ تراضی طرفین کے منعقد ہو جاتا ہی لیکن مہر کا ذکر کرنا اوسمین ضروری ہے اور امام شافعی نے کہا کہ نکاح مین ذکر کرنا مہر کا شرائط سی نہین شہود کا ہونا ضروری ہے تو دیکہو کہ امام مالک کے نزدیک ماہیت نکاح کی بغیر شہود کے متحقق ہوگی اور بغیر ذکر مہر کے نہوگی اور نزدیک امام شافعی کے بغیر ذکر مہر کے متحقق ہوگی اور بغیر شہود کے نہوگی پس جسوقت مقلد نے شہود مین اتباع کیا امام مالک کا نہ مہر مین اور مہر مین اتباع کیا شافعی کا نہ شہود مین تو دونوا اماموں کے نزدیک ماہیت نکاح کے کہ یہہ ایک عمل شرعی ہے متحقق نہوئی پس حکم صحت عمل کو جو ثابت تہا ساتھہ قیاس مجتہدین کے موجود نہوا اور مخالفت جمیع مجتہدین کی موجب ہوئی بطلان عمل کی اسلئے کہ حکم مذکور سوا قیاس مجتہدین کے اور کسی دلیل سے ثابت نہتہا پس حکم بلا دلیل و علت ظاہر البطلان ہی اسپر سوا انتفاء علت وجود کے اور دلیل کیا ہے

لیکن تمہ مبتنی ہے اوپر تقریر شارح التوضیح کے بعض توضیح اس قدر کہ شرعیہ پر موقوف ہیں اور نفس لزوم

وہ کہ جو مذہب مطلوب ہے المطلوب بہ ہو آیا ہے اسلئے کہ مسئلہ اس کلام کا تو اور پر اسباب کے ہے کہ وقت

تقسیم شے وجود عمل کا تحقق مجتہد اور مجتہدات میں دعوی ہے جسکی بطلان کی تفتیش کا قطع و لوازم

مشتبہ ہے جسکا ثبوت کہ اس کلام میں مسئلہ اور وہ علی المطلوب ہے جو تسبیح کہ معنی کلام علامہ شرنبلالی کے

یہہ ہیں کہ عمل مستند ہے جو فیہ میں کوئی عمل مثبت کسی دلیل شرعی سے موجود نہیں ہو اسلئے کہ قیاس مجتہد

کے سوا کوئی دلیل عمل مذکور پر نہیں ہے اور قیاس نے اس عمل کو ساتھہ شرائط مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ

کے ثابت کیا ہو پس جب عامی نے کسی رکن یا شرط عمل کو کہ موافق مذہب مجتہد کے ثابت ہوا تھا چھوڑ دیا

اور موافق مذہب غیر کے عمل کیا اور کوئی رکن یا شرط موافق اس غیر کے بھی ترک کر دیا پس اسجگہ یہ وقت

لیکے مذہبین میں سے عمل جو ثبوت اسکا بالقیاس مجتہد تھا باقی نرا پس متصف ساتھہ آخر وقت کے کوئی شی

ہو گی یعنے کوئی عمل معتبر شرعی ہے چاہیے کہ اسمین تقلید کسی مجتہد کی بعض شرائط میں آتون ہو اور جب

عمل شرعی مثبت بالدلیل الشرعی نہوگا تو اتصاف بالاجزیت کیونکر ہوگا تفصیل اسکی یہہ ہے کہ مثلاً وضو

کے شرائط سے آب طاہر اور ارکان سے مسح ربع سر قیاس ابو حنیفہ میں قرار پایا اور پانی کمتر عشر

عشر جسمین نجاست پڑی ہو طاہر نہیں اور امام شافعی کے اجتہاد میں مسح تین بالون کا سر کے مثلاً

رکن وضو ہے اور پانی بقدر قلتین کے اگرچہ اسمین کچھہ نجاست پڑی ہو طاہر ہے اور مس عورت

ناقض ہے وضو کا پس جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین میں اتباع کیا شافعی کا تو موافق مذہب

امام ابی حنیفہ کے وضو منتفی ہوا بجہت انتفاء رکن اور شرط وضو کے اور پھر عورت کو مس کر کے

مین اقتدا کیا امام ابو حنیفہ کا تو موافق مذہب شافعی کے وضو منتفی ہوا باعث تحقق ناقض اور مانع

کے پس موافق مذہبین کے اسجگہہ عمل موجود نہوا تو متصف بالاجزیت کون شی ہو گی اور یہہ کہنا کہ

امام ابی حنیفہ یا شافعی نے یہہ حکم نہین کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط مین اس عمل کے جو ہمارے قیاس

سے ثابت ہو کسی اور مجتہد کی تقلید کرے تو وہ عمل باطل ہے ساقط ہوا اسواسطے کہ جب انہون نے

ایک عمل قیاسی کا کسی شی کو رکن یا شرط قرار دیا تو یہہ قرار دینا بعینہ یہہ کہنا ہے کہ بغیر اس رکن

اور شرط کے ہمارے نزدیک یہہ عمل موجود نہوگا اور ساتھہ انتفاء اسکی کے بحکم اذا فات الشرط

فات المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الکل کے انتفاء عمل قطعاً ہو جائیگا اور یہہ امر ایسا واضح

٢٢٥

اور بدیہی ہی کہ کوئی مدرک اسکا انکار نہین کرسکتا ورنہ رکنیت اور شرطیت کے کچھہ معنی نہ بنین گے اب بیت
قیاس کے موافق قواعد میزان کے اس کلام شرنبلالی کی اسطور پر ہوگی کہ صورت تلفیق مین موافق کسی مذہب
کے عمل موجود نہوگا اور جبتک موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہوگا تو متصف ساتھہ صحت وفساد
کے کوئی شی نہوگی پس نتیجہ اسکا یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین متصف ساتھہ صحت وفساد کے کوئی شی
نہوگی اب اس نتیجہ کو صغرے قیاس آخر کا ڈالا اور کہا کہ صورت تلفیق مین کوئی شی متصف ساتھہ صحت
وفساد کے نہین اور جس جگہہ کوئی شی متصف ساتھہ صحت وفساد کے نہین تو تقلید اوسمین ایون نہین
ہوسکتی تو نتیجہ یہہ ہوگا کہ صورت تلفیق مین تقلید ایون نہین ہوسکتی پس حکم کرنا ساتھہ ایونیت تقلید
کے بیچ بعض شرائط کے صورت تلفیق مین باطل ہے اور یہی معنی ہین اس کلام شرنبلالی کے اذ مع
التلفیق لا نجد شیئا لنحکم علیہ بالصحۃ والفساد واو عادہ ایونیۃ التقلید فی البعض من الکل یستلزم وجود
موصوف لیقال بوصف فیہ بالایونیۃ ولا وجود لشیء حالۃ التلفیق فانتفی اد عاء الایونیۃ فلا یحتاج
لاقامۃ دلیل من نص او اجماع علی منع التلفیق انتہی معلوم نہین کہ مؤلف معیار نے اس محل مین
تو ہم مصادرہ علی المطلوب کا کیونکر کیا شاید یہہ دہوکا کہا یا کہ یہہ صغرے قیاس اول کا کہ حالت تلفیق
مین موافق کسی مذہب کے عمل موجود نہین صحت اسکی موقوف ہی اوپر بطلان تلفیق کے پس مصادرہ علی المطلوب
لازم ہوا یہہ نہ سمجھا کہ موقوف علیہ صحت صغرے کا بطلان تلفیق نہین ہے بلکہ یہہ دو تو مقدمہ بدیہی ہین اذا
فات الشرط فات المشروط واذا انتفی الجزء انتفی الکل البتہ بطلان تلفیق موقوف ہی اوپر نہونے عمل
کے موافق کسی مذہب کے اور یہہ جو کہا کہ ہم فساد اجماع مرکب کا بیان کرچکے فساد اس فساد مزعوم
کا پیشتر بخوبی واضح ہوچکا اسجگہہ حاجت تکرار نہین اب باطل ہوا قول شارح تحریر وغیرہ مجوزین تلفیق
کا اور پہلے ہم کہہ چکے ہین کہ مراد ابن الملا فروخ الکی کی تجویز تلفیق سی یہہ ہی کہ حالت ضرورت وغیرہ
کی تلفیق جائز ہی چنانچہ نظیر مذکور اوسکی اسپر بالصراحہ دال ہے فلا یکون کلامہ حجۃ علینا فافہم وتشکر
ولا تکن من المتعصبین المخبطین اور یہہ جو مؤلف معیار دوسرے جواب مین کہتا ہی کہ بطلان تلفیق سی عدم
تعیین تقلید باطل نہین ہوتا اسلئی کہ ممکن ہے کہ تقلید امام آخر سوا صورت تلفیق کے کیجاوی تو جواب اسکا
یہہ ہی کہ یہہ اعتراض اوپر دعوی عدم تعیین تقلید کے علی الاطلاق ہے خواہ صورت تلفیق مین ہو یا غیر
مین اور بلاشبہہ بطلان تلفیق سے عدم تعیین تقلید علی الاطلاق باطل ہوجائیگا وقد مر مثلہ فتذکر

قال صاحب التنویر یہہ جو کہتے ہین کہ تلفیق تو مذہب صاحب بحر الرائق اور ابن الہمام کے جواز
ہو جاتا ہے الخ قال مؤلف المعیار مذہب صاحب بحر کا الخ اقول مؤلف معیار نے جو یہہ عبارت بیان
کی ہے اس سے انکی غرض ہی اثبات تلفیق میں نقل کیا وہ نہ جانا کہ ان کی یہ سند الاستبعاد الی آخر اسکا حال تفصیل سے ہم
نے بیان کیا ہے کہ دلالت اوپر اثبات کے نہیں ہو کہ مختار ابن نجیم کا جواز تلفیق ہے اور ابن الہمام کی کوئی
نقل دال اوپر تجویز تلفیق کے نہیں نقل کی ان عبارت شرح تحریر نقل کی ہے باآنکہ وہ کلام ابن الہمام کا
نہیں ملا بلکہ شارح تحریر نے اسکو خوب رد کر دیا ہے اور بعض توجیہات فاسدہ کو ادہین سے دفع کرکے تفصیل
اوسکی کوئی کرتا ہے اور کلام ابن الہمام فرع ابن امیر حاج وغیرہ با آنکہ محامل اسکی معروض بیان میں آچکے
اسپر دال نہیں کہ یہہ مذہب ابن الہمام اور ابن نجیم کا نفس الواقع ہو ثابت الامر یہہ ہو کہ ان صاحبین کے
کلام میں تجویز جواز تلفیق کلام ابن نجیم اور ابن الہمام سے گذر چکا ہو ترجیح انہوں نے نقل کر دی اس
سے ثابت ہوتا مذہب جواز تلفیق کا نفس الواقع لازم نہیں آتا جب تک خود ابن الہمام اور ابن نجیم یہہ نکہیں
کہ تجویز تلفیق ہمارا مذہب ہو اور مؤلف معیار نے سوا ذکرات کے کوئی تصریح انکی کلام اوسکے نقل
کی پس منصف کو غور چاہیئے کہ طعنہ نافہمی کا اوپر مؤلف تنویر کے جو مؤلف معیار سے واقع ہوا بلا قرینہ
ہے اور معترض سے نافہمی طاعن کا اور جسجگہہ مؤلف معیار حسب وعدہ اپنے پہر اس کلام کیطرف رجوع کریگا تو وہین
پر انشاء اللہ تعالی جواب مفصل سن لیگا قال صاحب التنویر اور یہی تھا طریق الخ قال مؤلف المعیار
اس طریق میں یہہ خرافات کیا ہے الخ اقول جب مقلد نے التزام کیا اسبات کا کہ میں جمیع حوادث اجتہادیہ
میں تقلید امام معین کرونگا تو بلا شبہہ اوسکو موافق ادلہ مذکورہ سابقہ کے بلا وجہ معتبر تقلید امام آخر کے
جائز نہیں ہے کما مر پس مؤلف تنویر نے مقلد کو اوپر مجتہد کے قیاس نہیں کیا دونون کے حق میں روایت
عدم جواز انتقال نقل کرکے تشبیہ دی ہے مقلد کو ساتھہ مجتہد کے اور وجہ تشبیہ کو بیان کیا ہے تفصیل اسکی
اسکے ہی یہہ بات ثابت کی ہے کہ اسطرح تقلید لاعلی التعیین مخالف ہے اجماع کے بیان اسکا یہہ ہے کہ
کہا مؤلف تنویر نے کہ مسائل مختلف فیہا میں مجتہد کو خلاف اپنے اجتہاد کے حکم کرنا نہیں جائز اور نقل
کیا اسکو مسلم ہے پہر کہا کہ مذہب غیر نزدیک ہر مجتہد کے مرجوح ہے یا غلط اور ملتزم مذہب معین اگر مذہب غیر
پر عمل کریگا تو موافق اس مذہب کے امر مرجوح یا غلط پر عمل کریگا اور عمل کرنا قول مرجوح پر جہل ہے اور نوڑ
دینا ہے اجماع کا پس قول غلط پر بدرجہ اولی خرق اجماع ہوگا اور اس دعوی پر روایت در مختار

انّ الحکم والفتیا بالقول المرجوح جہل وخرق للاجماع انتہی نقل کردی پس یہان سوچو تو کہ قیاس کرنا مقلد
کا اوپر مجتہد کے کہان سے اور ملتزم مذہب معین کو رجوع کرنا طرف تقلید امام آخر کے بلا تامل منافی اجماع ہے
اور حال تینتیس ۳۳ روایت مذکورہ کا اچھی طرح ہم لکھہ چکے کہ اُن سے ہرگز مدعای مؤلف معیار پر نہین آتا
پس بار بار اسکو پیش کرنا اور حوالہ کرنا بیکار ہے اور یہہ روایت مختصر الاصول ولو حکم المقلد بخلاف
اجتہاد امامہ جری علی جواز تقلید غیرہ ای انبنی الحکم علی ما یجئ من المقلد ہل لہ تقلید غیرہ انتہی جس
سے مؤلف معیار یہہ سمجہا ہے کہ اگر مقلد حکم کرے مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو حکم اُسکا جائز ہے
ہرگز نزدیک ترجمہ شناسان الفاظ عربی کے مدعای مؤلف پر دال نہین اسلئے کہ معنی اس عبارت کے
تو یہہ ہین کہ اگر حکم کرے مقلد بخلاف اجتہاد امام اپنے کے تو جواز اور عدم جواز اسکا مبنی ہوگا اوپر
جواز اور عدم جواز تقلید امام آخر کے یعنے اگر یہہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چھوڑ
کر دوسری امام کی تقلید کرلے تو یہہ حکم درست ہوگا اور اگر تقلید اپنے امام کی چھوڑ کر دوسرے کی درست
نہوگی تو یہہ حکم کرنا برخلاف مذہب امام اپنے کے بھی درست نہوگا پس اس عبارت سے یہہ کہان مفہوم ہوا
کہ مقلد کو بخلاف اجتہاد امام اپنے کے حکم کرنا درست ہے اس کلام سے جواز حکم کا بخلاف مذہب امام اپنے
کے سمجہنا حتما عجب خوش فہمی ہے مؤلف معیار کی بعد اسکے کلام ابن الہمام سے شرح نقل کرچکے کہ خلاف
مذہب امام کے حکم کرنا بنسبت زمانہ سابق کے مختلف فیہ تہا درمیان امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے اور
بنسبت زمانہ ابن الہمام کے اور بنسبت اس زمانہ کے بالاولی حکم کرنا مذہب امام آخر پر اصلا جائز نہین
کما مر عن فتح القدیر فتذکر پس علی التسلیم یہہ کلام مختصر الاصول محمول ہوگا زمانہ سابق پر فلا یفید الخصم و
لا ینافی ما قصدنا فافہم **قال صاحب التنویر** نقل کیا ہی حموی نے بیچ شرح اشباہ والنظائر کی وفی
الفتح الخ **قال مؤلف المعیار** اس نقل مین فتح القدیر سے وہی لغزش کیا ہے الخ **اقول** عجب بی انصافی
مؤلف معیار نے اختیار کی ہے اور غور کرنا کلام محققین مین اور مراعات طریقہ بحث وتحقیق کو بالکل چھوڑ
دیا ہے اور باینہمہ زبان طعن وتشنیع ایسی دراز کی ہے کہ واب مصلحا کے ہرگز شایان نہین پہلا مؤلف تنویر
نے جو حموی شرح اشباہ والنظائر سے عبارت قالوا انّ المنتقل من مذہب الخ نقل کی ہے دیکہنا چاہئے کہ
حموی مین اسیطرح منقول ہے یا نہین اگر ہے تو مؤلف تنویر عہدہ صحت نقل سے بری الذمہ ہوا اب اگر کوئی اعتراض
تغییر عبارت اور تحریف کلام کرے تو حموی پر کرے مؤلف تنویر سے کیا علاقہ اور شیخ محمد کو مئی تحریف جو منافی ہو

دیانت کے خمیں کی اور اگر حموی میں آیسلام منقول نہیں ہے تو شدہ الواقع پھر بھی اسکی مؤلف تنویر سے
ہوئی ہے اور جواب بھی بہت منقول اسکا ہے لیکن چونکہ آیسلام مذکور ہے لہذا اس جواب کی حاجت نہیں
جسکو شفقت ہے محل مولف سیار کا معلوم کرنا منظور ہو تو وہ حموی کو اس محل سے دیکھ لے اور جان لے
کہ اعتراض مولف سیار کا اوپر صاحب تنویر کے وارد نہیں باقی رہا اعتراض اوپر حموی کے پس اگرچہ
ہمکو جواب دینا اسکا جانب مؤلف تنویر سے لازم نہیں کما لایخفے علے الواقفین بمراد البحث لیکن تبرعًا
و وفقنا للفہم الشعور من المومنین الصالحین اسکا بھی جواب دیا جاتا ہے سمجھو کہ اصل غرض حموی کی یہ ہے
کہ نزدیک فقہا کے انتقال مقلد کا ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے جائز نہیں ہے اور موجب
ہے تعزیر کا اگرچہ اس مقلد کو کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے حاصل ہوا اور جس وقت باوجود
حصول ملکہ اجتہاد کے انتقال درست نہوا تو بغیر اجتہاد کے تو بدرجہ اولے جائز نہوگا اس مضمون کو
حموی نے نقل کلام فتح القدیر سے ثابت کیا بایں طور کہ ضمیر جمع جو فاعل ہے قالوا میں وہ بقرینہ سیاق و
سباق راجع ہے طرف فقہا کی پس اصل غرض حموی کی یہ ہے کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے نقل
فتح القدیر سے ثابت ہوئی اب صاحب فتح القدیر اگرچہ اس کلام کو قبول نکرے لیکن اسکے عدم قبول
سے وقوع منع فقہا کا اٹھ نجائیگا اور یہ مقصود حموی کا نہیں ہے کہ صاحب فتح القدیر کے نزدیک بھی
انتقال ممنوع ہے اگر یہ مقصود ہوتا اور واسطے بیان اس مقصود کے عبارت مذکورہ فتح القدیر سے نقل
کرتا تو بلاشبہ اسپر تمہارا یہ اعتراض کہ لاتقربوا الصلوٰۃ کو لے لیا اور انتم سکاری کو چھوڑ دیا وارد ہوتا
واذ لیس فلیس اب ہم کہتے ہیں کہ مولف معیار کا دعا تو یہ ہے کہ انتقال مطلقًا جائز ہے خواہ بضرورت
ہو یا بلا ضرورت اور خواہ ساتھ حصول ملکہ اجتہاد کے ہو یا بدون اسکی اور خواہ مع مخالفۃ القدر الاجماع کے
ہو یا بغیر مخالفت کے اور خواہ اس زمانہ میں ہو یا اور میں تو یہ مدعا کلام فتح القدیر سے مفہوم نہیں
ہوتا بلکہ اگر غور کرو تو صاحب فتح القدیر کو حقیقت میں فقہا سے مخالفت بھی نہیں اسلیے کہ مقصود انکا
یہ ہے کہ منع انتقال سے جو مطلقًا کلام فقہا میں واقع ہے تو یہ بات واسطے روکنے عوام الناس
کے ہے اتباع رخص سے کہ اسمیں مقلد عامی تشدیدات شرع کو ہاتھ سے دے بیٹھتا ہے اور مذاہب
کو کھیل بنا لیتا ہے اور اگر نظر اس مصلحت سے قطع کرو تو اتباع رخص میں فی نفسہ کچھ مضائقہ
نہیں پس یہ امر کچھ مخالف غرض فقہا کے نہیں ہے منع کرنا انکا انتقال سے بنظر مصلحت عارضہ

کے ہیں نہ باعتبار اصل کے فلانما فاتہ بینہ ذہن الفقہاء اور علے تقدیر تسلیم منافات کے اعتبار اور عمل کے قابل قول فقہا سے ایک ابن الہمام یا مثل انکو اگر کسی امر میں خلاف کریں تو خلاف انکا قابل عمل کے نہیں کما اشرنا الیہ سابقا بیان پر دہ عبارت فتح القدیر جسکا ایک پارہ شرنبلالی سے مؤلف معیار نے نقل کیا اور اصل عبارت میں علامہ شرنبلالی نے تغیر اور حذف کرکے بطور حاصل اور مقصود کے ذکر کیا تھا قابل ملاحظہ کے ہے تا اعتراض مؤلف معیار کی ماہیت بھی کہلجاوے اور بھی تحقیق کلام ابن الہمام مرتبہ تفصیل میں آوے قال ابن الہمام فی فتح القدیر من کتاب القضاء والعامی لا عبرۃ بما یقع فی قلبہ من صواب الحکم وخطائہ وعلے ہذا اذا استفتی فقیہین اعنی مجتہدین فاختلفا علیہ الاولی ان یاخذ بما یمیل الیہ قلبہ منہما وعندی انہ لو اخذ بقول الذی لا یمیل الیہ جاز لان میلہ وعدمہ سواء والواجب علیہ تقلید مجتہد وقد فعل اصاب ذلک المجتہد او اخطاء وقالوا المنتقل من مذہب الے مذہب باجتہاد وبرہان آثم یستوجب التعزیر فبلا اجتہاد وبرہان اولی ولا بد ان یراد بہذا الاجتہاد معنے التحری وتحکیم القلب لان العامی لیس لہ اجتہاد ثم حقیقۃ الانتقال انما تتحقق فی حکم مسئلۃ خاصۃ قلد فیہ وعمل بہ والا فقولہ قلدت ابا حنیفۃ فیما افتی بہ من المسائل مثلا والتزمت العمل بہ علے الاجمال وہو لا یعرف صورہا لیس حقیقۃ التقلید بل ہذا حقیقۃ تعلیق التقلید او وعد بہ کانہ التزم ان یعمل بقول ابی حنیفۃ فیما یقع لہ من المسائل التی تتعین فی الوقائع فان ارادوا ہذا الالتزام فلا دلیل علے وجوب اتباع المجتہد فیما احتاج الیہ لقولہ تعالے فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون والسوال انما یتحقق عند طلب حکم الحادثۃ المعینۃ وحینئذ اذا ثبت عندہ قول المجتہد وجب عملہ بہ والغالب ان مثل ہذہ الزامات منہم لکف الناس عن تتبع الرخص والا اخذ العامی فی کل مسئلۃ بقول مجتہد اخف علیہ وانا لا ادری ما یمنع ہذا من النقل والعقل لکون الانسان یتبع ما ہو اخف علی نفسہ من قول مجتہد مسوغ لہ الاجتہاد ما علمت من الشرع ذمہ علیہ وکان النبی صلے اللہ علیہ وسلم یحب ما خفف عن امتہ واللہ سبحانہ اعلم بالصواب انتہی اقول وباللہ سبحانہ التوفیق یہہ جو ابن الہمام نے فرمایا ہے کہ جس وقت سائل نے دو مجتہد وں سے کسی ایک حادثہ میں سوال کیا اور ان دونوں نے حکم مختلف بتایا تو چاہیے کہ جسکے طرف قلب سائل مائل ہو اسکا حکم اختیار کرے اور اگر اسکا بھی حکم اختیار کرے جسکی طرف میل قلب سائل نہیں تو بھی جائز ہے اس سے کچھہ توہم نہ پیدا ہو کہ ملتزم تقلید امام معین کو بلا ضرورت انتقال تقلید اسکی سے درست ہو اسلئے کہ اس عبارت سے کچھہ امر واضح نہیں ہوتا کہ یہہ حال ملتزم تقلید معین کا ہے یا غیر ملتزم کا اور نہ یہہ بات کہلتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ اور بر تقدیر مجتہد فی المذہب

۳۴۱

دائیرہ کے انتقال تقلید مجتہد معین سے کرنا کہ مجتہد ہونے مین بحث ہو لازم نہین آتا اور یہہ بھی ظاہر ہے
کہ یہہ حکم بہت ضرورت کے ہو نہ بلا ضرورت التزام اور یہہ بھی ممکن ہے کہ یہہ حکم باعتبار اصل کے ہے و بعد ثبوت
عروض عوارض کے جواز تب ہوا اور ایسے لوگ ہون کہ تقلید مجتہد معین لازم ہوجاوے تو اوسکی نفی اس
کلام سے ابد بر انتقال اس حال مین لازم نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام جو پیشتر گذر چکی اور بھی آگے کو
صاف کہے گا اور اسپر دلالت صریحہ رکہتی ہے اور یہہ جو متعدد فقہا نقل کیا ہے کہ مستحق ہے سب
اگر با اجتہاد و برہان انتقال کرے تو بھی مستوجب تعزیر ہے پس اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کریگا تو بلا
مستوجب تعزیر اور آثم ہوگا معنے اسکے یہہ ہین کہ جبتک مقلد کو مرتبہ اجتہاد مطلق کا حاصل نہین ہو تو اوسپر
اطلاق کیا جاویگا مقلد کا مین مثلاً کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تھا اگرچہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو
پھر اسنے یہہ التزام مذہب معین کے اپنے فہم اجتہادی سے بلا ضرورت مذہب اپنے امام کا چھوڑ کر دوسرا
مذہب اختیار کیا تو یہہ شخص مستوجب ہو تعزیر کا بجہت اسکے کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا کا
ہو گیا ہے پس اس انتقال مین نہ مستحق کو تفرقہ محسوس ہوا مشکل اور بھی ائمہ مجتہدین پر سبب طعنہ کا پیدا
ہوگا اور نیز ہر عامی کو انتقال پر جرأت ہو جاویگی اور مذاہب مجتہدین کو شعبدہ اور بازیچہ بنا لینگے پس جب
مثال صاحب ملکہ اجتہاد کا یہہ ہوا تو غیر مجتہد یعنے عامی اگرچہ کچھہ پڑھا ہوا ہو اسکو تو بدرجہ اولی انتقال
مستوجب تعزیر ہے پس اسمین جو ابن الہمام نے فرمایا کہ اسجگہہ مراد اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب
لیجاویگی اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہین ہوتا ساقط ہے اسلئے کہ وہ اجتہاد جو منافی ہو تقلید کے
وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے اور سوا اوسکے اور مراتب اجتہاد کے منافی تقلید نہین تو مراد مقلد سے جو
کلام فقہا مین مذکور ہے مطلق مقلد ہے خواہ کسی قسم کا اجتہاد سوا اجتہاد مطلق کے رکہتا ہو یا نہین
اور انتقال اوسکا کسی مذہب کی طرف ساتھہ فہم اجتہادی اپنے کے ممکن ہے پھر اجتہاد کو لینا بمعنی تحری
اور تحکیم قلب کے لئے کیا حاجت ہے ولذا و لم یلتفت بعد فی کلامہ و تقدم الاشارۃ الیہ فی حسن رد قول شارح
التحریر لیکن یہہ بات ظاہر ہے کہ اسپر ابتنا اسکا ہے جو ہمنے کہا کہ علی تقدیر التسلیم کہ
حکم کرنا ابن الہمام کا باعتبار اصل کے اور ابتدا حال ہے نہ مطلقا پس اگر باعتبار عروض عوارض کے
تقلید معین واجب ہو جاوے تو اس حکم سے منافی نہین ہے کلام ابن الہمام بالتصریح دال ہے چنانچہ فتح القدیر
میں بیچ کتاب القضا کے فرماتے ہین کہ جب قاضی حکم کرے اپنے مذہب کو چہوڑکر خلاف مذہب اپنے حکم کرے

تو نزدیک امام اتنے حنیفہ کے یہہ حکم نافذ ہی اور اگر عمدًا کرے تو نافذ نہین اور صاحبین کے نزدیک دو
صورتون مین نافذ نہین اور بعض فقہا نے فتوی قول امام پر دیا ہی اور بعض نے قول صاحبین پر پس ابن
ہمام فرماتے ہین کہ اس زمانہ مین نفوس پر اتباع اہوا غالب ہوگیا ہے اب جو کوئی خلاف مذہب اپنے کے حکم
کریگا تو سوا اتباع ہوای باطل کے نہوگا تو چاہیے کہ دونو صورتون مین اسوقت مین قول صاحبین ہی کا
مختار ہو کما قال والوجہ فی ہذا الزمان ان یفتی بقولہما لان التارک لمذہبہ عمدًا لایفعلہ الا لہوًی باطل
لا لقصد جمیل واما الناسی فلان المقلد ما قلدہ الا لیحکم بمذہبہ لا بمذہب غیرہ ہذا کلہ فی القاضی المجتہد انتہی
مختصرًا وقد مر تفصیلہ فتذکر اب بنظر غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مولف تنویر نے نقل مین کچہ تصرف نہین
کیا پس یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ صاحب تنویر نے فانوا کے سرے سے حرف فا کو اڑا دیا اور جملہ
حاشیہ صفحہ ۲۲۹ مین ۱۲
سے فیلک التشدیدات الزامات منہم کو چہوڑ دیا اور خیانت فی الدین کی انتہی محض بیجا ہے اسواسطے کہ
مؤلف تنویر نے اس کلام کو حموی سے نقل کیا ہی نہ فتح القدیر سے پس اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا نہ
مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ سید حموی نے بہی کچہ تصرف نہین کیا اسواسطے کہ عبارت فتح القدیر بالفاظہ
نقل ہو چکی اسمین بچشم انصاف دیکہو کہ حرف فا فانوا سے پہلے کہان ہے البتہ عبارت عقد الفرید جو مؤلف
معیار نے نقل کی ہے اوسمین فقالوا ہی سوا اوسکا حال یہہ ہے کہ وہ عبارت فتح القدیر کی بالفاظہ نہین
ہے علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطور خلاصہ کے عبارت ابن الہمام کو ساتہہ تقدیم اور تاخیر اور تغیر
کے نقل کیا ہے اس سے سید حموی کو کیا علاقہ اور یہہ جو سید حموی نے فتلک التشدیدات الخ کو چہوڑ دیا ہے
اوسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ قول ابن الہمام کا ہے نہ مقولہ فقہا کا اور سید حموی کو کلام ابن الہمام سے مقولہ فقہا
کا حکایت کرنا مقصود ہی پس فتلک التشدیدات کو کیون نقل کرتا اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے کہ انتقال
ایکمذہب سے طرف دوسرے کی جائز ہے اور قہستانی اور صاحب قنیہ اور فقہا مانعین انتقال کو بے بہرہ
قرآن اور احادیث سے ٹہہراتا ہے اوسکا حال خوب واضح ہوگیا کہ خود مؤلف معیار ہی سے بے بہرہ ہی قرآن
اور حدیث اور فہم کلام محققین سے اور غافل ہے طرق ادب اور آداب علما سے اور ہنوز علے تقدیر تسلیم نقول
مذکورہ مؤلف کی اور بر تقدیر دلالت اوسکی کے اوپر جواز انتقال کے ثابت کیا یہہ امر کہ مقصود اس جواز
سے رفع ہے منع انتقال کا کلیۃً نہ اثبات انتقال کا کلیۃً اور ہر ابجد خوان فن میزان پر مخفی نہین ہے کہ
نقیض سالبہ کلیہ کی موجبہ جزئیہ ہوتا ہے پس جواز انتقال کلیۃً ان نقول سے اصلًا ثابت نہوگا اور تلفیق

اقوال مستنبط ہوا انتقال اور تجویز انتقال بھی ہوتی ہے کہ منیۃ المفتی کی عبارت سے ثابت ہوتا ہے غیر مجتہد
اور اجتہادی مسائل میں تجویز انتقال کی ہے مختصر ہوا اور مذکور ہوئے آور ترجمہ جو مؤلف نے ملا علی
قاری کے رسالہ تسمیۃ الموسوم بتشییع سے نقل کیا اسکا حال یہ ہے کہ عبارت منقولہ مؤلف کی ملا علی قاری نے بطور
دلیل کے واسطے قول فقہا کے نقل کی لیکن مؤلف نے پہلے کلام کو ذکر نکیا وہ یہ ہے اجمع الفقہاء والعلماء
ان المجتہد یجب ان یکون من اہل الاجتہاد فان لم یکن من اہل الاجتہاد لا یحل له ان یفتی فیما لا یحفظہ قولا
من اقوال المتقدمین انتہی یعنی اصول بزدوی میں کہا کہ اجماع کیا فقہا اور علما نے اس امر پر کہ مفتی اہل
اجتہاد سے ہو اور اگر اہل اجتہاد سے نہو تو اسکو فتوی دینا بغیر اقوال متقدمین کے حرام ہے اسبات پر
لہذا یہی دلیل کہا وفی الظہیریۃ روی عن ابی حنیفۃ انہ قال لا یحل لاحد ان یفتی بقولنا ما لم یعلم من این
قلنا انتہی مطلب یہہ جو فقہا نے کہا ہے کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے یہہ ماخوذ ہے قول امام سے کہ وہ فرماتے
ہیں کہ جبتک مفتی کو ماخذ ہمارے حکم کا معلوم نہو تو فتوے ہماری قول پر نہ دے اور معلوم کرنا ماخذ کا کام
ہے مجتہد کا دلیل ہے الجملہ پس ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہیے اب غور تو کرو کہ اس کلام کو منع انتقال
اور جواز انتقال عامی سے کیا ربط و علاقہ اور ترجمہ جو خود مؤلف معیار ادہی رسالہ ملا علی قاری سے نقل کرتا
ہے تقسیم تجوز للعامی ان یقلد العالم ولو مقلدا للضرورۃ فی امر الدین انتہی مبطل صریح ہے اس قول مؤلف کا
کہ قول قنیہ وغیرہ بیچ حق مستقل کے بیچ تجویز تعزیر کے کیونکہ مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین
سے انتہی اسواسطے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جسجگہہ قول مجتہد معلوم نہو تو عامی کو بجہت ضرورت امر دین
کے علما مقلدین کی تقلید جائز ہے پس بالفرض اگر قول امام ابی حنیفہ بیچ حق مستقل میں بلا تو موافق تمہاری
ہی نقل کے صاحب قنیہ اور قہستانی وغیرہما کہ علماء مقلدین سے ہیں عامی انکے قول پر عمل کریگا علاوہ یہہ کہ
تجویز تعزیر اوپر مستقل کے قول قہستانی اور صاحب قنیہ کا نہیں علماء مجتہدین کا ہے جیسے ابو بکر جوزجانی
اور ابو المنصور الماتریدی اور امام ابو حفص کبیر اور امام فخر الدین ابن محمد اور امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہم
رحمۃ اللہ علیہم کا ہم البعض من نقولہم وسیجی الباقی مع تاہم پوچھتے ہیں کہ مؤلف معیار نے جو روایات جواز
انتقال و ترک تقلید نقل کیے ہیں وہ بھی جبتک اقوال مجتہد نہو نگے مثبت جواز انتقال القبول مؤلف نہونگے
اور حال یہہ ہے انمیں کوئی بھی قول مجتہد نہیں ابن امیر حاج اور سید بادشاہ اور ابن الہمام اور ابن نجیم اور
بحر العلوم اور صاحب منتخب الحصول اور مولوی حیدر ٹونکی وغیرہ مقابلہ ابو المنصور ماتریدی اور ابو بکر جوزجانی

مین نہین ہو سکتی اور کوئی انمین سے مجتہد نہین پھر قول انکا تمہارے ہی کہنے کے موافق مثبت انتقال نہوگا
اور ترجیح عدم جواز انتقال ثابت ہوگی اور یہہ جو مؤلف نے یہہ قول شرح تحریر اور رافعی اور نووی کا نقل
کیا اسمین سے جواب کلام شارح تحریر تو بار بار گذر چکا اور جواب کلام رافعی اور نووی یہہ ہی کہ اول تو
یہہ لوگ مجتہد نہین پھر تمہارے ہی قول سے قول انکا جواز انتقال مین غیر مفید ہی اور ثانیاً یہہ کہ اس کلام
مین پوری عبارت روضہ کی نقل نہین کی آگے اس عبارت مذکورہ کے مصرح مذکور ہے کہ یہہ قول جواز
انتقال کا مذہب ہی غیر اصولیین کا اور اہل اصول نے بجہت مصلحت کی اس سے منع کیا ہی اور اس محل
مین ابن برہان کے نزدیک ترجیح ہے قول اصولیین کو چنانچہ تصریح اوسکی عنقریب آتی ہے تیسری یہہ
کہ یہہ کلام حق مین اُس شخص کے ہی جسکے لئے کوئی مذہب معین نہین ہوا لیکن وہ شخص جسنے ایک مذہب معین
اختیار کیا اوسکی لئے یہہ حکم نہین چوتھے کہ یہہ حکم بالنظر الی الدلیل و بغیر عروض مصلحت کی ہی اما بالنظر
الی المصلحت انتقال ممنوع اور تقلید معین واجب ہی چنانچہ سید سمہودی بعد نقل کلام رافعی اور نووی مرحوم
کے اخیر کو یہی فرماتے ہین تصریح اونکی یہہ ہے واما جواز الانتقال عنه بعد التزامه فيتلخص مما في الروضة حكاية
خلاف فيه وان الراجح الجواز ما لم يتلقط الرخص فانه قال في اصل الروضة لا يشترط ان يكون للمجتهد مذهب
مدون واذا دونت المذاهب فهل يجوز للمقلد ان ينتقل من مذهب الى مذهب ان قلنا يلزمه الاجتهاد في
طلب الاعلم وغلب على ظنه ان الثاني اعلم فينبغي ان يجوز بل يجب وان خيرناه اي وهو الاصح فينبغي
ان يجوز ايضا كما لو قلد في القبلة هذا اياما وهذا اياما ولو قلد مجتهدا في مسائل وآخر في مسائل اخرى
واستوى المجتهدان عنده وخيرناه فالذي تقتضيه فعل الاولين الجواز كما ان الاعمى اذا قلنا لا يجتهد
في الاواني والثياب له ان يقلد في الثياب واحدا وفي الاواني آخر لكن الاصوليون منعوه
لمصلحة انتهى وقد علمت ان النسبة للاصوليين هو احد المذهبين وان ما تقتضي كلامه ترجيحه قد حكاه ابن
برهان من ائمة الاصول وغيره وكان الرافعي اراد بالاصوليين منكرهم والمراد من توجيهه بالمصلحة ما اوضحه
النووي بقوله لئلا يتلقط رخص المذاهب فانه قال في زيادة الطولية بل يجوز للعامي ان يتخير ويقلد اي
مذهب شاء ننظر ان كان منتسبا الى مذهب بنيناه على وجهين حكاهما القاضي حسين في ان العامي بل له مذهب
ام لا احدهما لا لان المذهب لعارف الادلة فعلى هذا له ان يقلد من شاء ام بحث عن اشد المذاهب فيقلد
اهله رجحان كالبحث عن الاعلم وبه قطع ابو الحسن الكيا بلزمه وهو جار في كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء

واحمد میہ مثلیہ الزمہ بسبب لقلۃ تحقیق حتی انہ حسب تحدیث العصر الاول معروف المذاہب مدونۃ منتشرۃ

نقلہ عنہ بغیرہ ان تحقق مذہبا قبیلۃ فی شرح لیس ان المذہب ... وجہا حسبہ ...

... الذی تعینت ... ان المذہب ... حنفی شافعی اور مثل الفقہ

... الخ میں فعل من تشبہ ... ہے آپ کہیں کی یہ بات کہ تقلید کرنا کسی

بعض کا کیونکر جو نص میں ... ہے ... انتقال کے یہ سبیل تعین نہیں ہے بلکہ یہ سبیل تفضیل ہے اور موقوف

ہے مقتدیان اصولیین کے اور ... مع ذلک ترجیح منع انتقال کے بنظر مصلحت عارضہ ہے جو ابن ہمام ... ادھر

مطابق ہے ... مذہب ... کے ... تعین ... ہوتی کہ مذہب سے ... جواز انتقال ہوتا اور

مذہب ہوتا ان الفتنل مذکور سے ثابت نہ ہوا اور علماء حنفیہ بھی جو منع انتقال فرماتے

ہیں تو بنظر مصلحت ہی کے فرماتے ہیں کہ ... اس زمانہ میں ہے اور بنظر اصل کے اور زمانہ سابق کی بحث

تعیین ... بعض ... فرماتے ہیں ... نسخ ... السیوطی فی

جزیل المواہب ... زمانہ سابق کے کہ زمانہ صحابہ کرام اور تابعین کا تھا انتقال کرنا جائز تھا

اور اس زمانے میں انتقال کرنا ... اور وجہ اسکی بارہا ذکر ہو چکی کہ ... مذاہب

مذاہب مجتہدین کے ... انتقال ... اور ... اور ...

مسلک ... جیسا ... اشارہ فرمایا ہے اور ... اس کلام کو ... نقل کر دیا ہے

یہاں ... کہ ... لکھتے ہیں ... سراجیہ ... درمختار میں نقل کیا ہے کہ جو حنفی اپنا مذہب

چھوڑ کر ... مذہب شافعی سے نقل کرے تو اسکو تعزیر کرنا چاہئے اس حکم کو علامہ شامی نے محمول فرمایا

اس صورت پر کہ انتقال مذہب ... واسطے کسی غرض محمود کے نہ ہو ... انتقال کے ... لیکن

تو در صورت حصول قوت اجتہادی کے وقت ظاہر ہونے ضعف مذہب اپنے کے اور قوت مذہب غیر کے اور

ایک سوا اسکی پہلی شق کو غرض محمود فرمایا اور سوا اسکی کو غیر غرض محمود میں داخل کیا چنانچہ بارہ کلام اسکے

کا یہ ہے ای اذا کان ارتحالہ الا لغرض محمود شرعا لما فی التاتارخانیۃ لو ان رجلا برئ من مذہبہ باجتہاد وضح

له کان محمودا ماجورا اما انتقال غیرہ من غیر دلیل بل لما یرغب من عرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم الآثم

المستوجب للتعزیر والتادیب لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ و مذہبہ ... قلنا فی ذلک للا

یغتر بعض الجہلۃ بما یقع فی بعض الکتب من اطلاق بعض العبارات الموہمۃ خلاف المراد فیحملہم علی تنقیص الائمۃ المجتہدین

فانّ العلماء رحمہم اللہ تعالے ان حرّموا الالتزام بمذہب الشافعی او غیرہ بل یطلقون ترک العبارات
بالمنع من الانتقال خوفاً من التلاعب بمذاہب المجتہدین نفعنا اللہ تعالے بہم واماتنا علی حبہم آمین انتہی مختصراً
ہہنا وقد مرّ مثلہ قبیل ایں دیکھو کہ اس کلام علامہ شامی سے کیسا واضح ہوگیا کہ منع بالتعیین انتقال کی راجع
ہے طرف مصلحت عارضہ کے کہ وہ خوف تلاعب ہے ساتھ مذاہب مجتہدین کے اور تجویز مجوزین کی آگے سے
طرف اصل کے مع قطع النظر عن عروض المصلحۃ چنانچہ کلام بحر العلوم کا جسکو خود مؤلف معیار نقل کرتا ہے
مؤید ہے اسی مدعا کا کما قال لا یجب الاستمرار ویصح الانتقال وہذا ہو الحق الذی ینبغی ان یؤمن ویعتقد بہ
لکن ینبغی ان لا یکون الانتقال للتلہی فان التلہی حرام قطعاً انتہی البتہ کلام علامہ شامی اور بحر العلوم میں
یہہ فرق ہے کہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب معتبر کرکے اسی منع فقہا نقل کے اور بحر العلوم نے
نفس تلاعب کو اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے تو اسباب مفضیہ طرف اسکی بھی حرام ہوتے ہیں اور ہرگاہ
اس زمانہ میں انتقال مفضی ہوا طرف تلاعب کے غالباً پس جسطرح نفس تلاعب حرام ہوگا ایسی ہی انتقال مفضی
طرف اوسکی بھی حرام ہوگا اب مخفی نرہا ہوگا کہ یہہ جو مؤلف معیار نے کلام مذکور علامہ شامی نقل کرکے اس سے
یہہ امر مستفاد کیا کہ انتقال منتقل کا اگر کسی غرض محمود کیواسطے نہو تو موجب تعزیر ہے اور واسطے غرض
محمود کے جائز ہے یہہ امر مسلم ہے اور صحیح لیکن غرض محمود نزدیک علامہ شامی کے اس محل میں عبارت
ہے ظہور حق سے بیچ مذہب آخر کے بجہت ملکہ اجتہاد کے اور سوا اسکی انتقال داخل ہے بیچ اتباع ہوا کے
پس مقصود مؤلف اسکلام سے برنہ آیا اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے خذ ما صفی من ہذا النقل ودع ما کدر اسکے
معنے سوا اسکے نہیں کہ جو چیز اپنی ہوا کے موافق ہو اوسکو قبول کرلو اور جو چیز اپنی ہوا کے مخالف ہو
اوسکو رد کردو اور امر مخالف ہوا میں اوسی شخص کا قول جسکو بار بار مستند اور علامہ محقق قرار دیا تھا اور اسکی
کے کلام پر مدار اپنے ادلہ کا رکھا تھا جھوٹا اور قابل رد قرار دو اور امر موافق ہوا میں اوسی شخص کو
امام کا امام باقی رکھو یہہ عجب ہی شان مسلمین سی البتہ اسطریق کی باتیں یہود سے واقع ہوتی تھیں جنکی حق
میں اللہ تعالی فرماتا ہے أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ اور یہہ جو کہتا ہے کہ مراد اس
جگہہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم الغالب ہے اسواسطے کہ عامی کے لئے اجتہاد نہیں ہوتا سراسر لغو و بیمعنی ہے
اسلئے کہ لفظ عامی کا عبارت شامی میں نہیں ہے کہ اوسکی لئے اجتہاد نہو اوسمیں تو یہہ ہی ولو ان
رجلاً بری من مذہبہ الخ پس رجل مذکور ممکن ہے کہ موصوف ہو ساتھہ کسی قسم کے اجتہاد کے اور ایسی

قوت دلیل اجتہادی مین کسی مذہب کے اور ضعف کسی مذہب کا معلوم کرسکے اور بالفرض اگر خطا ہو مجھ کی مذکور ہو
تو مراد اوس سے متعلد ہی جو ہو مقتدا ہو مجتہد مطلق کے بڑا نہ ہو لیکن عامی مجتہد سے مجتہد سی منافات نہین کیا
دیکھو سید شامی تو مقتدا ہو قوام اولی ہے کہ فرماتے ہین آیا انتقال غیرہ مین غیر دلیل مراد ہو کہ قریب ہین
تحریرنا امینا وشیرتہا فہو الزموم الخ یعنی انتقال مجتہد کا بدلیل معتبر شرعی واسطے غرض محمود دین کے فیما
لوجہ اللہ ہو تو اسے لیس اسمین کچھ قباحت نہین اور لیکن انتقال غیر مجتہد کا اگر غیر دلیل ہو تو اسے امینی کہ دو
لیا تت فہم دلیل کی نہین ہے یعنی برا اور موجب اثم و تعزیر ہے اسمین جب مؤلف نے اجتہاد سے مراد شرعی
لی ہیں دلیل سے کیا مراد لیتا اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل جس سے قوت اور ضعف مذاہب کا معلوم کرے کب حاصل
ہوتی ہے بس عامی متعصب ایسی دلیل کہان سے لایگا حضرت حق سبحانہ ایسی نافہمی اور تعصب بیجا سے پناہ دے
اور منکرین کو ہدایت فرمائی اور وہ جو مؤلف معیار بعض شرطین انتقال کے بعض علما سے نقل کرکے
اوسپر رد و قدح کرتا ہے اگرچہ اوسمین بہت سی اشتباہات اور غلطیان ہین لیکن چونکہ وہ کلام ہمارا
مستند نہین اور نہ ہماری غرض کا موقوف علیہ لہذا ہم اوسکے طرف التفات نہین کرتے **قال**
صاحب التنویر اور کہا ملا علی قاری نے شرح عین العلم مین الخ **قال مؤلف المعیار** اسکی دو جواب ہین الخ
اقول ذرا اسطرف غور کرنا چاہیے کہ مؤلف معیار کسطرح سے الفاظ کے اوپر اصل روایت کے مستعد
اعتراض و جواب ہو جاتا ہے اور زبان تشنیع ہر شخص پر دراز کرتا ہے تفصیل اسکی یہہ ہے کہ صاحب تنویر نے
شرح عین العلم ملا علی قاری سے نقل کیا کہ جسوقت التزام کرے کوئی شخص کسی مذہب کا جیسے مذہب ابی حنیفہ
مثلاً پس لازم ہے اوسپر استمرار لیکن تقلید کرے غیر کی بیچ کسی مسئلہ کے مسائل سے انتہی اسکی جواب مین
مؤلف معیار نے پہلے یہہ کہا کہ ملا علی قاری نے یہہ بھی کہا ہے اسی شرح عین العلم مین کہ ظاہر ہے یہہ بات کہ
اللہ تعالی نے کسیکو یہہ تکلیف نہین کی کہ شافعی ہو یا حنفی یا الکی انتہی پس دو تو کلام ملا علی قاری کے متعارض
ہوئے اور بموجب اذا تعارضا تساقطا کے دونو قول پایۂ اعتبار سے ساقط ہوئی انتہی شاید مؤلف
معیار کی نظر سے شرح عین العلم نہین گذری اور بطریق رجم بالغیب مستعد جواب ہو کر نہی صریح ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ کا مرتکب ہوا حال
کلام مذکور کا یہہ ہے کہ ملا علی قاری نے یہہ قول کسی بعض کا بطور حکایت خلاف تحقیق اپنی کے مقابلہ
قول محقق مین نقل کیا ہے ورنہ نزدیک ملا علی قاری کے ہرگز انتقال بلا ضرورت اور اجتہاد کی جائز نہین

چنانچہ تصریح کلام اونکی بیشتر رسالہ رد قفال سے ہم نقل کر چکے اور عبارت شرح عین العلم کے جسکو مؤلف معیار نے اپنے زعم میں معارض ٹھہرایا یہہ ہے لا فی محل الخلاف ای لا یحتسب فیہ الا فی المتفق علی کونہ منکرا وکل ما ہو فی محل الخلاف والاجتہاد فلا حسبۃ فیہ کاکل الشافعی الضب فلیس للحنفی ان ینکر علیہ ای علی الشافعی فی اکل الضب وکذا فی اکل الضبع ومتروک التسمیۃ عمدا بالذبح ولا للشافعی ان ینکر علی الحنفی فی شرب النبیذ الذی لیس بمسکر وتناولہ میراث ذوی الارحام وجلوسہ فی دار اخذہا بالشفعۃ الجوار الی غیر ذلک من مجاری الاجتہاد نعم لو رای الشافعی شافعیا یشرب النبیذ او ینکح بلا ولی ویطاء زوجتہ او رای الحنفی حنفیا یلعب بالشطرنج او یلبس الثوب الاحمر او یاتی بما ہو حرام عند امامہما او دون امام آخر فہذا فی محل النظر کما فی الاحیاء والاظہر لہ الحسبۃ والانکار اذ لم یذہب احد من المحصلین الی ان المجتہد یجوز لہ ان یعمل بموجب اجتہاد غیرہ ولا ان الذی ادی اجتہادہ فی التقلید الی شخص رآہ افضل العلماء ان لہ ان یاخذ بمذہب غیرہ فیستقذر من المذاہب اطیبہا عندہ بل علی کل مقلد اتباع مقلدہ فی کل تفصیل فما ان مخالفۃ المقلد متفق علی کونہ منکرا بین المحصلین وہو عاص بالمخالفۃ الا انہ جوز تقلید غیرہ من الائمۃ فی بعض المسائل فاذا اعتذر وقال انا مقلد للشافعی رحمہ اللہ تعالی او الحنفی فی ہذا الباب یرتفع عنہ الاحتساب واللہ اعلم بالصواب وقد ذہب جمع الی انہ لا حسبۃ الا فی مثل الخمر والخنزیر وما یقطع بکونہ حراما کاکل المیتۃ والدم وما اجمع علی تحریمہ حیث جوزوا لکل مقلد ان یختار من المذاہب ما اراد رفقا بہم ولعل وجہ کلامہم ما ورد من ان اللہ سبحانہ یحب ان یؤتی رخصہ کما یحب ان یؤتی عزائمہ وقد قال تعالی فاسئلوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فمن تبع عالما لقی اللہ سالما ومن المعلوم ان اللہ سبحانہ ما کلف احدا ان یکون حنفیا او مالکیا او شافعیا او حنبلیا انتہی بقدر الحاجۃ اقول یہہ جو ملا علی قاری نے کہا ہے کہ تقلید مجتہد آخر کے بعض مسائل میں تجویز کی گئی ہے یہہ اوسی صورتمیں ہے جنکو ہم بارہا مستثنے کر چکے ہیں آپ غور ملاحظہ کرو کہ کلام صاحب تمیز مخالف ملا علی قاری کے کہان اور دونو کلاموں میں علی قاری کے تعارض کب ہے اور وہ جو جواب ثانی میں کہا ہے کہ جو لوگ مخالف دلیل کے قول ابو حنیفہ اور شافعی کا نہیں مانتے اونکے واسطے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ۳۳۳ روایت کے پیش کرنا موجب مضحکہ کے کیا ہے انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ مباحث سابقہ سے ناظرین منصفین پر واضح ہو گیا ہو گا کہ مسئلہ وجوب تقلید معین کا واسطے ملتزم کے موافق ہو قرآن شریف اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور

دوسرا جواب کہ جو لوگ قول مخالف دلیل کے ابو حنیفہ اور شافعی کا نہیں مانتے اونکے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے اور مخالف ۳۳۳ روایات ائمہ اسلاف

ہم جو روایات جو مؤلف معیار نے نقل کئے ہیں ہر ایک کو انہیں سے محل جداہے کیونکہ وہ آئی نہیں تقلید کا
جسکو ہم قول کرتے ہیں نہیں ہے اور دعویٰ اجتہاد اور فہم دلیل کا اور مقابلہ امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی وغیرہما من المجتہدین سے جو خیال مؤلف معیار میں سما یا ہے خیال خام اور سودای نا سرانجام ہے
مولف کو تو بکلہ مالا و بلکہ استعداد و کمال طالبانہ بھی نہیں ہے مدنہ ایسی دعاوی صرف زبانی تک لاتا اور
سبیل التحقیق میں دست از پا شناختہ سکندرین کھاتا اور محامل مذکورہ روایات کو سمجھکر اکابر دین پر زبان
طعن وتشنیع چلاتا اور اپنی کتاب اور بہبود بات اور سکی کو نقشا ڈالنا اور کلام ملا علی قاری کو آواز خوطی غریب الشان
بتنا بناتا اور جسکو اس امر میں اشتباہ باقی ہو منظر انصاف کلام مؤلف معیار اور راقم الحروف کا ملاحظہ کرے
تو صدق مقال اور حقیقت حال کھلجاوے واللہ سبحانہ الموفق یہدی من یشاء الی صراط مستقیم **قال**
صاحب التنویر اور کہا صاحب بحر الرائق نے الخ **قال مؤلف المعیار** یہہ قول صاحب بحر کا مطلق
تقلید ابو حنیفہ میں نہیں ہے الخ **اقول** یہہ کلام صاحب بحر کا تو جب علی مقلد ابی حنیفۃ ان یعمل بہ ولا یجوز
له العمل بقول غیرہ انتہی مطلق تقلید امام ابی حنیفہ میں ہے نہ خاص وقت عصر میں اسواسطے کہ اس کلام
میں کوئی لفظ مفید تقیید نہیں ہے اور نہ کوئی قرینہ خارجیہ مقتضی اسکا تا آن اتنی بات مسلم ہے کہ وقت
عصر میں بھی یہی حکم ہے اور وجہ یہہ ہے کہ مقلد صرف کو تو کسیطرح بغیر عوارض مذکورہ سابقہ کے تقلید
امام اپنے سے ہٹنا جائز ہی نہیں اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو اسکو یہہ حکم ہے کہ قوت اور ضعف
دلیل دیکھکر اقوی اور ارجح کو اختیار کرے قول امام اعظم اور صاحبین وغیرہما تلامذہ امام میں سے مطلقاً
قال فی الدر المختار والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم
بقول الثالث ثم بقول زفر والحسن ابن زیاد وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک انتہی قال علیہ العلامۃ
الشامی والذی یظہر فی التوفیق بین ما فی الحاوی وما فی السراجیۃ ان من کان لہ قوۃ ادراک وقوۃ المدرک یفتی بالقول
القوی والا فالترتیب اقول یدل علیہ قول السراجیۃ والاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتہدا فہو صریح فی
ان المجتہد یعنی من کان اہلا للنظر فی الدلیل یتبع من الاقوال ما کان اقوی دلیلا والا اتبع الترتیب
السابق انتہی پس موافق اسی تحقیق کے صاحب بحر واسطے مقلد صرف کے یہہ حکم فرماتے ہیں کہ اسکو
قول امام پر عمل کرنا واجب ہی مطلقاً اور واسطے مجتہد فی الجملہ کے یہہ حکم کرتے ہیں کہ وقت عصر میں دلیل
امام کو ملاحظہ کرے اور بجہت قوت دلیل کے مذہب امام ہی پر فتویٰ دے نہ مذہب صاحبین پر تو پہلا

کلام تو مقلد صرف کے حق میں علی العموم جمیع مسائل میں تھا اور دوسرا کلام حق عارف اور لائق نظر
وقت عصر میں ہے دوسرا فرق یہہ ہی کہ پہلا کلام تو اسواسطے ہے کہ مقلد امام ابی حنیفہ کو واجب
ہے کہ انکے ہی قول پر عمل کرے اور قول غیر پر خواہ وہ غیر صاحب مذاہب مستقلہ ہو یا نہو ہرگز
عمل نکرے اور دوسرا کلام خاص ہے بیچ اسبات کے کہ وقت عصر میں امام ہی کے قول پر بحجت
دلیل کے فتوی دینا چاہیے نہ قول صاحبین پر پس ان دونو قولین متغایرین میں سے احدہما کو حجت
تقیید آخر کا گردانا کیونکر ہو سکیگا معہذا ہم کہتے ہین کہ اگرچہ مقصود صاحب بحر کا اس کلام ثانی میں
ثابت کرنا اسی امر کا ہے کہ وقت عصر میں مذہب امام ابی حنیفہ ہی کو اختیار کرنا واجب ہی لیکن
دلیل اسکی عام ہے اور مثبتہ ہی وجوب تقلید امام ابی حنیفہ کے جمیع مسائل میں واسطے مقلد کے اور
طریق ثبوت خاص کا ساتھ دلیل عام کے باینطور ہے کہ خاص کو فرد عام کی گردانکر حکم واسکی عام کے
ثابت کیا پس ضمن عام میں وہ حکم خاص میں بھی ثابت ہو جائیگا مثلا محل مذکور میں تقلید امام کی وقت عصر
خاص ہے اور تقلید امام کے جمیع المسائل التقلیدیہ عام ہی اور جب مقلد پر جمیع مسائل تقلیدیہ میں تقلید امام
واجب ہوئی تو وقت عصر میں بدرجہ اولی واجب ہوگی اسکی ایسی مثال ہے کہ کوئی کہے کہ زید ضاحک
ہے اسلئے کہ زید انسان ہی اور ہر انسان ضاحک ہی پس زید ضاحک ہی اب یہاں یہہ نہیں کہہ سکتے کہ
انسان جو حد اوسط ہے مراد اس سے زید ہی اسلئے کہ اسصورت میں بھی مصادرہ لازم ہوگا اور یہی تقیید
عام کے بلا قرینہ تخصیص با نما پڑیگی چنانچہ یہہ مضمون ابجد خوانان فن برہان پر بہت واضح ہے دیکھو علامہ
شامی نے اسی کلام صاحب بحر سے جسکو اوقات صلوۃ میں فرمایا حکم وجوب تقلید امام ابی حنیفہ
کا جمیع مسائل میں استفادہ فرمایا ہے اور علی العموم لیا ہی اگرچہ بحث وقت عصر میں تھی کما قال
فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول الامام الاعظم ولا یعدل
عنہ الی قولہما او قول احدہما او غیرہما الا لضرورۃ کمسالۃ المزارعۃ وان صرح المشایخ بان الفتوی
علی قولہما لانہ صاحب المذہب والامام المقدم ومثلہ فی البحر عند الکلام علی اوقات الصلوۃ
وفیہ من کتاب القضاء یحل الافتاء بقول الامام بل یجب وان لم یعلم من این قال انتہی پس وجوب
افتاء بقول الامام الاعظم اور وجوب ترک اقوال مجتہدین آخرین خواہ صاحبین ہوں یا احدہما
یا سوا انکے جیسے امام زفر اور حسن بن زیاد اور امام مالک اور امام شافعی وغیرہم رحمہ اللہ علیہم

حکم وجوب تقلید امام ابو حنیفہ

بالخصوص مجتہد فتاوی غیرہ سے وہی مفہوم ہے کہ جو عبارت سے الواضح در رد المحتار ثبت جمیع مسائل
اور یہ وہ شبہ ہے کہ بعد اس کے واقع ہوا کہ صاحب بحر کو مشہور سے ثبت ہوا وجوب تقلید امام کا جمیع
مسائل میں نہ خاص وقت حصر میں اور قرینہ وہ کلام اسی خود کلام صاحب بحر میں یہ ہے کہ دلیل میں آ
کہہ رہے کہ وجوب علی مقلد آئمۃ حنفیۃ الخ قول شیخ قاسم کو نقل کرتے ہیں وہ حاصل اسکا یہ ہے کہ جو
تقلید کو نہ چھوڑے بس اس میں نہیں اور یہ قول شیخ قاسم کا مطلق تقلید امام ابی حنیفہ میں ہے جمیع
جمیع مسائل میں نہ خاص وقت حصر میں لیکن مولف معیار نے جب اس کلام شیخ قاسم کو جو دلالت کرتا ہے
اوپر وجوب تقلید کے علے العموم منافی اپنے مدعا کے دیکھا اور تخصیص کلام صاحب بحر کو ساتھ وقت
حصر کے توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ یہ سمجھا اور کوئی وجہ معقول نکر سکا اور سمجھا کہ اگر میں کوئی
بات اسکے جواب میں زبان اردو میں بولونگا تو ہر اردو شناس شناعت اسکی معلوم کریگا لہذا عربی
زبان میں جواب دون تا غلطی اوسکی اگر کیجئے تو بعض علما پر نہ ہر اردو شناس پر اور وہ کلام جو عربی زبان
میں بولا ہی ترجمہ اوسکا یہ ہے اگر کوئی کہے کہ صاحب بحر نے دلیل اس کلام کی فوجب علی مقلدی آئمۃ حنفیۃ
الخ قول شیخ قاسم کو گردانا ہی اور قول شیخ قاسم کا صراحۃ دلالت کرتا ہی اسبات پر کہ التزام تقلید کا علت
ہے واسطے وجوب اتباع امام کے خواہ مذہب انکا قوی ہو یا ضعیف تو میں جواب میں اس اعتراض
کے کہتا ہون کہ تونے جان لیا اسبات کو کہ چھوڑنا تقلید کا جو منع ہے وہی ہے کہ جس حادثہ میں
تقلید کرلی ہے پھر اوسمیں چھوڑنے کا حکم نہیں تو دیکھ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجھا گیا تو
اوسی حادثہ میں جسمیں مقلد نے تقلید مجتہد کرلی ہے نہ جمیع حوادث میں پس اس کلام کو دلیل گردانی کہ
معلوم ہوا کہ وجوب اتباع امام کا او نہیں حوادث مقلد فیہا میں پس مطلب ہمارا یہی تہا کہ صاحب بحر نے
حکم وجوب اتباع امام کا جمیع مسائل میں نہیں کیا بلکہ وقت حصر میں خاصۃ اور یہ بات سمجھی گئی اوس
کلام سے جسمیں تورت دلیل کا ذکر کیا ہے اور یہی نہیں حکم کیا جمیع حوادث میں بلکہ حادثہ خاص میں
جسمیں تقلید کرلی ہے اور یہ بات سمجھی گئی دلیل گردانی کلام شیخ قاسم سے انتہی ترجمۃ کلامہ راقم الحروف
کہتا ہی ناظرین کلام سابق ہو سے پر یہ امر واضح ہو گیا ہوگا کہ یہ جو بعض محققین نے حادثہ مقلد فیہا میں رجوع
سے منع کیا ہی مقصود اس سے یہ ہے کہ اسصورت میں کوئی وجہ جواز رجوع کی نہیں پس اگر علے الاطلاق حکم
عدم جواز رجوع عن التقلید کیا جاوے تو صورت اسکی یہی ہی اور سوا اسکی اور صور تو نہیں قطع نظر جواز

کے تورجوع جائز تہا لیکن باعتبار عروض عوارض اور غلبہ تشہی علی النفوس کے حکم عدم جواز رجوع کیا گیا پس یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ چہوڑنا تقلید کا جو منع ہے تو وہی ہے کہ جس حادثہ مین تقلید کرلے ہے باطل ہوا اور یہہ جو کہا کہ اسجگہہ جو کلام شیخ قاسم سے امتناع رجوع سمجہا گیا تو اوسی حادثہ مین جسمین تقلید کرلی ہی نہ مطلقاً انتہی اگر یہہ امر مسلم رکہا جاوے تو جب بھی تقلید خاص وقت عصر مین اس سے کیونکر معلوم ہوگی اسلئی کہ حوادث مقلد فیہا اور حادثہ تقلید وقت عصر مین عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے یعنی کبہی حادثہ مقلد فیہا سوا وقت عصر کے ہوگا اور کہین حادثہ وقت عصر کا ہوگا اور ابہی مقلد نے اوسمین تقلید امام نکی ہوگی اور کبہی وقت عصر مین تقلید بہی کرلی ہوگی پس حوادث مقلد فیہا مین امتناع رجوع سے عدم جواز تقلید غیر وقت عصر مین کسطرح مفہوم ہوگا اور یہہ کہنا کہ امتناع تقلید غیر امام ابی حنیفہ بیچ وقت عصر کے خاصة سمجہا گیا اس کلام سے جسمین تقویة دلیل کو علت گردانا ہی انتہی سراسر بیمعنے ہی اسلئی کہ جس جگہہ وجوب تقلید امام مین تقویة دلیل کو علت گردانا ھی وہانپر تخصیص وقت عصر سے کیا علاقہ جہان کہین دلیل امام کی قوی ہو تو عمل مذہب امام پر واجب ہی خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین البتہ یہہ بات ھی کہ وقت عصر مین بھی بسبب قوت دلیل امام کے حکم وجوب تقلید کیا گیا ہے سو یہہ امر موجب تخصیص نہین ذرا کلام صاحب بحر کو جو رسالہ رفع الغشا مین فرماتے ہین غور کرو کہ اسمین شیخ قاسم اور اوستاد انکی جو ابن الہمام ہین دونون سے یہہ بات نقل کرتے ہین کہ صحیح و مفتی بہ علی الاطلاق قول صاحب مذہب یعنے امام ابی حنیفہ ہے نہ قول صاحبین خواہ وقت عصر مین ہو یا اور کہین چنانچہ بیان اسکا وقت عصر مین ہوچکا وھو ہذا فتحصل لنا من کلامہ وکلام شیخہ ان الصحیح المفتی بہ قول صاحب المذہب لا قول صاحبیہ واستفید منہ انہ لا یفتی ولا یعمل الا بقول ابی حنیفة ولا یعدل الی قولہما الا لموجب من ضعف دلیل او ضرورة او تعامل کما عندنا فی وقت العصر واستفید منہ ایضا ان لبعض المشایخ وان قال الفتوی علی قولہما دکان دلیل الامام واضحا و مذہبہ ثابتا لا یلتفت الی فتواہ ولا یعمل بہا وان کانت فی کتاب مشہور معروف انتہی مع ہذا کلام کو مؤلف معیار مین اور بہی شناعتین ہین غالبا ناظرین او کیا پر مخفی نرہین گے لہذا ہم بخوف تطویل اوسکی تفصیل نہین کرتے قال صاحب التنویر اور کہا تفسیر احمدی مین الخ قال مؤلف المعیار اسکا وہی جواب ہے جو ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب ھی انتہے اقول اسکا وہی جواب ہی جو ملا علی قاری کے قول کے دوسرے جواب کا جواب ہے اور یہہ جو علاوہ مین کہا ہی کہ اس شخص کا قول مقابل اقوال علماء اصول کے نہین

پہر سکتا انتہیٰ مآل یہہ ہے کہ جتنے سب سو اقوال علماء اصول و فقہ کے جو مصرح اوپر وجوب تعیین تقلید
کے زوال مین نقل کرچکا ہون اور انشاء اللہ تعالیٰ بعد اتمام بحث کے اور بہی نقل کیئے جاوینگے اور وہ اقوال
جو مصنف مؤلف معیار تہے انکے معاملے ظاہر صحیح مفسد ذکر کر دیئے تا تعیین شخصین پر دیکہنے سو اوسکی خوب
واضح ہو گا کہ کلام صاحب تفسیر احمدی کا منافی اقوال سلف کی نہین ہے اور یہہ جو کہا ہی کہ تفسیر احمدی
مین لکہا ہی کہ جو کہ مستنبط کتاب و سنت و اجماع کا ہو گا تو وہ بہی مقلد امام ابی حنیفہ ہی کا ہوگا افترائی
عظیم کیا ہے تفسیر احمدی مین ہرگز یہہ بات نہین ہے البتہ تفسیر احمدی مین یہہ کہا ہے کہ غیر مجتہد کو سوا
تقلید کسی مجتہد کے طریق عمل کرنیکا اوپر مسائل شرع کے ممکن نہین پس اگر کوئی کہے کہ مین تقلید ابو حنیفہ
مثلاً نہین کرتا ہون خود کتاب و سنت سی اور اجماع و قیاس سی احکام اخذ کر لیتا ہون تو اوس شخص کو کہا جاوے
کہ کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکام دینیہ قرار دیا تو نے کس سو اخذ کیا یہہ تو پہلا مسئلہ ہے جسکو
ابو حنیفہ نے بنا کیا ہے اور تصریح کلام احمدی کی یہہ ہے فان قال قائل اتی ضرورۃ فی تبعیۃ
ابی حنیفۃ مثلاً حیث لم یامر اللہ به ولا رسوله بل لم یقتد به ابو حنیفۃ ایضاً ولو سلم ان تبعیۃ المجتہد
لازم للمقلد العامی ضرورۃ فی التزامه مذہباً واحداً بعینه بل یجوز له ان یعمل بمذہب ثم ینتقل الی آخر
کما نقل عن کثیر من الاولیاء ویجوز له ان یعمل فی مسئلۃ علی مذہب وفی اخری علی آخر کما
ہو مذہب الصوفیۃ ولو سلم فمن این نعلم انحصار المذاہب فی الاربعۃ مع ان المجتہدین کانوا قریباً من
المأتین او اکثر کابی یوسف ومحمد والغزالی وامثالہم ولم یختم الاجتہاد بعد قلت اما الاول فلان
الانسان لا یخلو اما ان لم یعمل شیئاً من الاشیاء او یعمل والاول باطل لقوله تعالی ایحسب الانسان
ان یترک سدی ولانه یحتاج الیه فی البیع والشراء واللباس والطعام وغیر ذلک وان لم یفعل
الصلوۃ والصوم فتعین ان الانسان یشتغل بافعال وحینئذ لا یخلو اما ان یکون له قدرۃ علی معرفۃ
وجوهه ومعانیه وطرقه وماخذه اولا والثانی ان یکون تابعاً لاحد من الائمۃ وهو المراد والاول اما ان
یکون له مع ذلک ملکۃ الاستنباط والقدرۃ التامۃ علی استخراج المسائل اولا والاول هو المجتهد ولا کلام فیه
بل نحن مقرون بسعیه تابعه لمجتهد آخر والثانی اما ان یکون تابعاً لاحد من المجتهدین وهو المراد اولا
یکون تابعاً لاحد بل یعمل ان عمل علی الاصول التی هی ثلاثۃ ولست تابعاً لاحد فنقول له ان کون اصول
الشرع ثلاثۃ انما هو اول مسئلۃ بناه ابو حنیفۃ انتہی شاید اس کلام سی مولف معیار کو یہہ شبہہ پڑا کہ صاحب

تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے پس اگر یہہ مسئلہ اصول کا امام ابی حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئیگا کہ وہ سب مقلد امام ابی حنیفہ کے نہ تھے اور یہہ باطل ہے تو جواب اس شبہہ کا یہہ ہی کہ صحابہ اور تابعین بلا شبہہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے لیکن یہہ مسئلہ علیحدہ تفصیلاً کسی نے انمین سے نہین کر کیا اگرچہ عمل اونکا اصول اربعہ پر تھا لیکن واسطے عمل کرنیکے اوپر اصول اربعہ کے جاننا اس مسئلہ کا تفصیلاً کچھہ ضروری نہین لہذا صحابہ اور تابعین کے نظر اسکی طرف نہتی جب امام ابو حنیفہ نے قواعد استخراج احکام کے وضع کئے تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا اب جو کوئی مقلدین مین سے اصول ثلاثہ کو مبنا احکام شرع کا جانیگا تو بلا شبہہ ساتھہ بیان تفصیلی امام ابی حنیفہ ہی کی جانیگا اسواسطے کہ خود اوسکو ملکہ وضع قواعد اور استنباط مسائل کا نہین بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہم کے کہ انکو ملکہ اجتہاد حاصل تہا جسطرح چاہتے تھے وضع قواعد اور استخراج احکام فرماتے تھے اور بھی مولف معیار نے یہہ افترا علی الافترا کیا کہ صاحب تفسیر احمدی کی طرف نسبت کرتا ہی کہ انہون نے شیخ سدو کے بکری کو تفسیر احمدی مین حلال طیب کہا ہی نعوذ باللہ سبحانہ منہا یہہ تفسیر احمدی مین ہرگز نہین ہے البتہ تحت تفسیر وما اہل بہ لغیر اللہ مین یہہ لکہا ہی کہ بقرہ منذورہ واسطے اولیا کے جیسا کہ مروج اہل اسلام مین ہی حلال طیب ہی اسلئے کہ اوسپر وقت ذبح کے نام غیر اللہ کا نہین پکارا گیا بلکہ باسم اللہ تعالی ذبح ہوا ہے پہر حاشیہ منہیہ مین کہا کہ نذر لغیر اللہ تو حرام ہے پس چاہیئے کہ من حیث النذر یہہ بقرہ حرام ہو پہر اسکا جواب دیا کہ نذر اولیا واقع مین نذر اللہ تعالی کی ہوتی ہے اور ثواب اسکا اولیا کو بھیجا جاتا ہے کما قال ومن ہہنا علم ان البقرۃ المنذورۃ للاولیاء کما ہو الرسم فی زماننا حلال طیب لانہ لم یذکر اسم غیر اللہ علیہا وقت الذبح وان کانوا ینذرون لہا انتہی وقال فی منہیتہ واما بحسب النذر فقد تقرر ان النذر لغیر اللہ حرام ونذر الاولیاء ما ذلک بان النذر للہ وثوابہم انتہی اب دیکھنا چاہیئے کہ اس کلام مین شیخ سدو سے کیا بحث ہی اور نعوذ باللہ منہا وہ اولیا مین کب ہے اب ناظرین اس کلام تفسیر احمدی پر بخوبی واضح ہوگا کہ مؤلف معیار کو دعوی اجتہاد نے اس بلائی طعنہ صالحین مین بلا وجہ طعن مبتلا کیا اور جہل کو مرکب بنا دیا اور حال فہم و دانش اوسکی کا کلمات مزخرفہ اور خرافات مموہہ اوسکی سے ادیرا ذکیا منصفین کے کہل گیا قال صاحب التنویر اور مولانا عبد العلی شرح تحریر مین لکہتے ہین الخ قال مؤلف المعیار سابق مین تم خوب دیکھہ چکے ہو الخ اقول سابق مین ہم کلام بحر العلوم خوب دیکھہ چکے بلکہ محال متعددہ شرح تحریر اور مسلم الثبوت مین سوا منقولات مؤلف معیار کے

بیان ہے بحث ... ور فور کیا گیا ہیں پہ بحر العلوم نے ... کہا کہ حکم جواز انتقال اور عدم جواز عن التقلید بسبب
تو دونون یکسان ہین اور کبھی عارض مانع جواز انتقال اور عدم جواز عن التقلید بسبب تحقق نہین ہوگا آن انتہی
بات بحر العلوم نے جا بجا کہی ہے کہ وجوب استمرار تقلید مجتہد معین کا دعوی بشرط الاطلاق اور حرمت انتقال
کا خیال بیجا بلا دلیل ہے اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہہ کلام ہمارے مدعا کے منافی نہین اسلئے کہ ہم وجوب
استمرار اور حرمت انتقال کا قول کلیہ نہین کرتے ہین بلکہ وقت وقوع ضرورت اور حصول تلفیق اجتہاد اور
در صورت جمع مذہبین کے تقلید امام آخر تجویز کرتے ہین پس کلام بحر العلوم جو کلیت منع انتقال کو ابطال
کرتا ہے ہمارے مخالف کسطرح ہوگا دوسرے یہہ کہ ہم بھی بیان کر چکے کہ مقصود بحر العلوم اور ابن الہمام وغیرہما
من المحققین کا یہہ ہے کہ باعتبار اصل دلیل کے اور بالذات تو انتقال تقلیدی ممنوع نہین ہے لیکن
بسبب عروض عوارض کے حرمت انتقال کا انکار نہین چنانچہ تصریح ابن الہمام سے یہہ امر معلوم ہو چکا اور
یہہ کلام بحر العلوم کا بیچ شرح تحریر کے وکذا للعامی الانتقال من مذہب الی مذہب فی زماننا لا یجوز لظہور
الخیانۃ انتہی نص قاطع ہے اسبات پر کہ وہ حکم جواز انتقال کا اس زمانہ مین نہین ہی بجہت ظہور خیانت
اور فسادات نیت کے پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ حکم حق متسلہی مین ہی نہ حق غیر متسلہی مین
غلط ہے یہہ حکم تو واسطے عامی کے ہے جو اس زمانہ مین خواہ متسلہی ہو یا نہو شاید مؤلف نے عبارت لظہور
الخیانۃ کو غور نکیا اسلئے اس توجیہ بلا قرینہ کے واضع ہو جانی اسلئے کہ جسوقت ظہور خیانت باعتبار عوام اہل
اہل اس زمانے کے علت عدم جواز انتقال کے قرار پایا تو اوسمین متسلہی اور غیر اوسکا دونو یکسان ہین اور
واسطے متسلہی اور متشہی کے تو زمانہ جواز انتقال مین بھی انتقال ممنوع تھا البتہ یہہ بات مسلم ہے کہ تلہی بھی سبب
ہے حرمت انتقال کا جیسی کہ خوف تلہی سبب آخر ہے کام من شانہی اور موجب انزجار اور لغمہ متعصبین
ہونا اسکا بھی سبب ہے حرمت انتقال کا اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا بلکہ تعلیل اونکی ساتھہ اس قول کے
لظہور الخیانۃ شاہد بین ہے کہ یہہ منع کرنا اس شخص کے حق مین ہے جو مظنون خیانت کا ہو انتہی تو جواب
اسکا یہہ ہے کہ بحر العلوم نے واسطے عوام الناس کے حکم عدم جواز انتقال کا مطلقاً فرمایا اور علت یہہ کہ
کہ اس زمانہ مین درمیان مومنین کے خیانت ظاہر ہے لہذا نیت صالحہ انتقال مین کہ بغیر اوسکی حکم جواز
نہین ہے مفقود ہے پس اسی سبب سے اس زمانہ مین حکم عدم جواز کیا گیا پس ظہور خیانت علت عدم جواز
انتقال قرار پایا واسطے عوام کے نہ یہہ کہ جو کوئی مظنون خیانت کا ہو تو انتقال اوسکو منع ہو اور نہین تو

٢٣٥

بطور خیانت کہ عبارت ہی علم یقینی خیانت سی اور سبب ہے واسطی حکم عدم جواز انعقاد
کے مطلقاً ساتھہ ظن خیانت کے مشتبہ ہوا اور حکم مطلق کو مقید ساتھہ شرط ظن مذکور کے کیا اور یہہ ثمرہ
ہے قلت فہم و تدبر کا اور حمار ہے شراب قہر الہی کا **قال صاحب التنویر** اور کہا بیچ فتاوی عالمگیری کے الخ
قال مؤلف المعیار معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اوس حکم مین الخ **اقول** صاحب تنویر نے پہلے کلام
صاحب بحر کا جسپر مؤلف معیار نے بہتان تجویز انتقال اور تلفیق کا کیا ہے نقل کیا اور ترجمہ اوسکا یہہ
ہے کہ صاحب بحر نے رسالہ رفع الغشاء عن وقتی العصر والعشاء مین فرمایا ہی کہ حاصل ہوئی ہمکو کلام
شیخ قاسم اور اوستاد اونکے ابن الہمام سی یہہ بات کہ صحیح اور مفتی بہ قول صاحب مذہب کا ہوتا ہی قول
صاحبین کا اور اس سی یہہ بات معلوم ہوئی کہ نہ فتوی دے اور نہ عمل کرے مگر ساتھہ قول ابی حنیفہ کے
اور نہ رجوع کرے طرف قول صاحبین کے مگر کسی سبب سے کہ وہ یا ضعف دلیل امام ہے یا وقوع ضرورت
ہے اور یا التعامل ہے جیساکہ ہمنے وقت عصر مین کہدیا آور وہ کلام جو وقت عصر مین کہا ہی ترجمہ
اوسکا یہہ ہے کہ ظاہر ہوئی اس سی یہہ بات کہ صواب وہی ہی جو گئی ہین طرف اوسکی امام ابی حنیفہ اور عمل
اوسپر مقلد اونکے کو واجب ہی اور فتوی دینا خلاف مذہب اونکے کے درست نہین مگر جسوقت دلیل
امام مین ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی عامل کو پیش آئی یا تعامل ہوا انتہی بعد اسکی کہا صاحب تنویر نے
کہ غور کرکے دیکھو کہ ابن الہمام نے شرط کیا واسطی اختیار کرنے قول صاحبین کے ضعف دلیل امام کو یا
وقوع ضرورت کو یا تعامل کو اور بغیر ان شروط کے جائز نہ کہا اختیار کرنا مذہب صاحبین کا باآنکہ مذہب
صاحبین حقیقت مین روایات امام ہی کی ہین پس کیونکر جائز رکھیگا انتقال کرنیکو طرف مذہب مخالف
کے پھر نقل کیا کلام ابن الہمام کو اور خلاصہ ترجمہ اوسکی کا یہہ ہی کہ قاضی حنفی کو حاکم نے اسواسطی قاضی
کیا ہے کہ موافق مذہب حنفی کے حکم کرے پس اگر وہ حکم کریگا خلاف مذہب حنفی کے تو حکم اسکا نافذ
نہوگا اسلئی کہ وہ قاضی نسبت حکم مخالف مذہب حنفی کے معزول ہی انتہی پس مولف معیار نے پہلی
روایت رسالہ رفع الغشاسی تعرض نکیا اور جواب اوسکا نہ دیا ظاہر یہہ ہے کہ قوت دلیل اور ظہور حقیت
نے مہر سکوت لب ناطقہ پر کی اور کلام اخیر جو ابن الہمام سی منقول ہے اوسکے جواب مین یہہ کہا کہ عدم
نفاذ حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اسبات کے ہی کہ حاکم نے قضای قاضی کو مقید کیا ہی ساتھہ مذہب حنفی
کے پس نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا نہ اس جہت سی کہ قاضی کو خلاف مذہب امام کے حکم

اور نفوذ ہونا درست نہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قاضی مجتہد کے حق میں ابن الہمام
کہتے ہیں کہ اسکا حکم خلاف مذہب اپنے کے درست نہیں اور اس زمانہ میں فتوی اسی قول پر ہے اسلئے کہ جو کوئی
اس زمانہ میں عمدا اپنے مذہب کو چھوڑ دیگا تو سبب نہ ہوگا مگر اتباع ہوای باطل کے واسطے غرض کے اور قصد کا
فی ہذا الزمان ان یختار بقولہ الا قول المخالف لمذہبہ عمدا لا یفعلہ الا لہوی باطل لا لقصد جمیل انتہی جان لو کہ محل
غور و انصاف ہے کہ جس وقت قاضی مجتہد نے اجتہاد کے لئے چھوڑنا مذہب اپنے کا عمدا ممنوع ہوا اور اتباع ہوای
باطل سے بری پایا آنکہ وہ صاحب رائے اور عارف مصالح مسلمین اور رای اسکی شرع میں معتبر ہے پس مقلد
مسکین کہ نہ صاحب رائے اور نہ عارف مصالح اور نہ رای اسکی شرع میں معتبر ہے مذہب اپنے کو عمدا کیونکر چھوڑ
سکیگا اور چھوڑنا اسکا مذہب اپنے کو عمدا بالارادہ اتباع ہوا اور حرام ہوگا و ہو ظاہر علی من لہ ادنی فہم و درایۃ
اور یہ جو حق قاضی مقلد میں ابن الہمام فرماتے ہیں کہ اسکو حاکم نے مثلا قاضی مذہب حنفی کا کیا ہے پس
خلاف مذہب حنفی میں وہ قاضی حکم معزول میں ہوگا پس حکم اسکا خلاف مذہب حنفی کے نافذ نہوگا تو
مقصود اسکا یہ ہے کہ قاضی مقلد کے حق میں اگرچہ عدم نفاذ حکم مخالف کی یہ بھی ہو سکتی ہے جسطرح
وجہ سابق بھی اسمیں جاری ہے اور یہ مدعا نہیں کہ وجہ اول جو حق قاضی مجتہد میں ذکر کی گئی اسمیں جاری
نہیں اور وجہ ثانی ہی پر مدار عدم نفاذ کا ہے غور کرو کہ محل اختلاف امام اور صاحبین تو وہی ہے جسمیں
حاکم نے قضای قاضی کو مقید ساتھ مذہب معین کے نہیں کیا اور در صورت مقید کرنے کے تو بلا خلاف
حکم قاضی مخالف تقیید حاکم کے نافذ نہیں ہے پس شمار کرنا ابن الہمام کا عدم نفاذ حکم قاضی مقلد کو
ساتھ وجہ مذکور کے صور خلافیہ امام اور صاحبین میں سے کسطرح صحیح ہوگا اسیواسطے علامہ شرنبلالی
وغیرہ من المحققین اسجگہہ فرماتے ہیں کہ ذکر کرنا تقیید سلطان کا اس محل میں جیسا کہ واقع ہوا ابن الہمام سے
اتفاقا ہے نہ یہ کہ مدار عدم نفاذ کا اسی پر ہے قال فی الدر المختار وفی شرح الوہبانیۃ للشرنبلالی
قضی من لیس مجتہدا کحنفیۃ زماننا بخلاف مذہبہ عامدا لا ینفذ اتفاقا وکذا ناسیا عندہما ولو قیدہ السلطان
بصحیح مذہبہ کزماننا تقیید بلا خلاف لکونہ معزولا عنہ انتہی قال الشرنبلالی فی شرح الوہبانیۃ محل الخلاف فیما اذا لم
یقیدہ السلطان بصحیح مذہبہ والا فلا خلاف فی عدم صحۃ حکمہ بخلافہ لکونہ معزولا عنہ انتہی حلبی قلت
وتقیید السلطان لیس بلازم فقید لما قالہ العلامۃ قاسم نے تصحیح میں ان الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف
الاجماع وقال العلامۃ قاسم نے فتاواہ ولیس للقاضی المقلد ان یحکم بالضعیف لانہ لیس من اہل الترجیح فلا

يَعدِلُ عن الصحيح الّا لقصدٍ غير جميلٍ ولو حكم لا ينفذ لانّ قضاءه قضاءٌ لغيرِ الحق لانّ الحقّ هو الصحيح وما وقع من انّ القولَ الضعيفَ يتقوّى بالقضاءِ المرادُ به قضاءُ المجتهدِ كما بُيِّن في موضعه وقال ابن غرس واما المقلد المحض فلا يقضي الّا بما عليه العمل والفتوى وقال صاحب البحر في بعض رسائله امّا القاضي المقلد فليس له الحكم الّا بالصحيح المفتى به في مذهبه ولا ينفذ قضاؤه بالقول الضعيف ومثله ما قدّمه الشارح اوّل كتاب القضاء قال وهو المختار للفتوى كما بسطه المصنف في فتاواه وغيره وكذا ما نقله بعدُ سطرٍ من الملتقط انتهى ما في حاشية العلامة الشامي اس جگہہ منصفین کو دیکہنا چاہیئے کہ جو کوئی باوجود تصریحات ایسی محققین کے تفسید سلطان کو قید عدم نفاذ حکم قاضی کی سمجہے اور قول علامہ شرنبلالی اور علامہ قاسم اور ابن غرس اور صاحب بحر اور صاحب درمختار اور علامہ شامی کو اپنے خیال فاسد کے مقابلہ مین پس پشت ڈالی اور ام حق بیان کرنیوالیکو جو موافق انہی محققین کے کلام کرے بیوقوف کہے اور زبان درازیان کرے وہ سفیہ محض اور متعصب صرف ہی یا نہین قال صاحب کتاب تنویر اور کہا درمختار مین بیچ کتاب القضا کی

قال مؤلف المعیار شرنبلالی کے کلام سے الخ اقول ناظرین اس کتاب پر یہہ امر واضح ہو چکا ہوگا کہ مؤلف تنویر نے تنویر الحق مین جو نقل روایات محققین کیا ہی اوسمین کہین پر تحریف روایت اور تغیر الفاظ نہین کے بلکہ جہان کہین مؤلف معیار نے مؤلف تنویر پر اد عای تحریف کیا ہی وہان پر واقع مین قصور نظر اور تعصب صرف مؤلف معیار ہی کا ثابت ہوا ہی کما مرّ اور بلاشبہہ شرنبلالی کے کلام مین اس جگہہ لفظ قضی کا واقع ہی نہ لفظ یفتی کا پس محتمل ہے کہ منقول عنہ مؤلف تنویر مین غلطی کاتب سے قضی کی جگہہ لفظ یفتی کا لکہہ گیا ہو پہر اس تقدیر پر نقل مؤلف تنویر مین محل اعتراض نہین اور دوسرے یہہ کہ مؤلف تنویر کو اس جگہہ پر ضرورت تحریف کیا ہی حکم قاضی کا اور مفتی کا اثبات مین کہ مخالف مذہب اپنے فتوی دینا اور حکم کرنا جائز نہین برابر ہی پس اگر لفظ قضی ہو گا تو کیا ضرورت ہے اور تحریف کی کیا حاجت ہی وقد مرّ تصحیح الشیخ قاسم انّ الحکم والفتوی بما ہو مرجوح خلاف الاجماع انتہی اور ہر ذی فہم جانتا ہی کہ حکم کام ہی قاضی کا اور فتوی دینا کام ہی مفتی کا وقال في الدر المختار وحاصل ما ذکره الشیخ قاسم في تصحیحه انّه لا فرق بین المفتي والقاضي الّا انّ المفتي مخبرٌ عن الحکم والقاضي مُلزِمٌ وانّ الحکمَ والفتیا بالقول المرجوح جهلٌ وخرقٌ للاجماع

حیث قال العلامة الشامی ثابت ہی لا ترتفع من حیث اٰن کو منوالا کیونکہ بعض تشقق بل شعب
اتباع اور خود ہے کلی واقعہ و ابن نجیم الحنفی مجیزہ والشافعی مرتا دلیل اور جس صدیم الفرق
جیسا میں صحیح جو خود فہم لیتے اور یہ بات بھی ظاہر ہو چکی ہے کہ علت عدم نفاذ حکم قاضی کے نزدیک
مذہب ہنگی کے فقط تفسیر سلطان نہیں ہے اگر تفسیر سلطان ہو جب بھی حکم قاضی کا فرمان
مذہب ہنگی کے درست نہیں اور ذکر کرنا تفسیر سلطان کا امر اتفاقی ہے نہ قید بیان تمام
ہو چکا اولہ اور اعتراضات اور جوابات مؤلف تنویر الحق اور معیار کی اور کچھ نزاع جو تنقیح
روایات در مختار و داؤد ابن رشید کے اور قول قاضی ابن قاسم شامی اور کلام ابن حزم کے
باقی ہے اسکو ہم بتفصیل بیان کر چکے حاجت اعادہ نہیں لہذا اب عنان قلم کو روکتے ہیں
اور سوا مکررات سابق کے اور بھی چند روایات ہیں کہ جن سے ثابت ہوا ہی وجوب تقلید امام
معین کا واسطے ملتزم تقلید کے سوا تعداد مذکورہ کے لکھتے ہیں جان لو کہ مباحث سابقہ
میں روایات مثبتہ عدم تعیین تقلید کلیہ ۳۴ سے زیادہ مذکور ہیں اکثر ان میں سے مثبت ہیں
تقلید شخصی تعیین کی اور بعض مبطل ہیں تقلید الشخصی التعیین کی مطلقا پہلی حدیث صحیح ابن ماجہ
دوسری روایت انساب کے امام احمد حنبل سے نقلا عن القہستانی تیسری روایت ابی الفتح
البغدادی کے کتاب وصول سے چوتھی روایت امام قرطبی کے نقلا عن علی القاری پانچویں
آیہ کریمہ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ چھٹی آیہ کریمہ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ
ساتویں آیہ کریمہ وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ الآیۃ آٹھویں آیہ کریمہ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ الآیۃ نویں حدیث
لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ دسویں روایت ابن الہمام عن فتح القدیر
گیارھویں روایت علامہ شرنبلالی عن شرح الوہبانیہ بارھویں روایت علامہ قاسم نقلا عن
الشامی تیرھویں روایت ابن الغرس نقلا عن الشامی چودھویں روایت صاحب بحر نقلا عن الشامی
پندرھویں روایت عقد الفرید للشرنبلالی سولھویں روایت سراجیہ سترھویں روایت ابی بکر جوزجانی
اٹھارھویں روایت قنیہ انیسویں روایت رسالہ الانصاف فی بیان سبب الاختلاف بیسویں روایت
عقد الجید اکیسویں روایت تحصیل التعرف بائیسویں روایت شرح سفر السعادۃ تئیسویں روایت
رسالہ ذوالفقار چوبیسویں روایت فتاوی منیہ پچیسویں بزازیہ نہر الفائق چھبیسویں روایت

فی البالم گیرے حنفی ارتحل الی مذہب الشافعی یُعَزَّر انتہے اکاؤنوین روایت فتاوی

حمادیہ کی فتاوی یتیمیہ لہ سے یہ ہی کہ قاضی جس وقت خلاف مذہب اپنے کے حکم کرے تو قضا

اوسکی نافذ نہین وسُئل عن القاضی المقلد اذا قضی علی خلاف مذہبہ ہل ینفذ قضائہ قال لا

ینفذ قضائہ وسالت عبد الرحیم الحسینی عن القاضی ہل لہ ان یقضی بخلاف مذہبہ فقال لا الا ان

محمدا رحمہ اللہ تعالی نص فی الجامع ان القاضی اذا اخطاء فقضی بخلاف مذہبہ فما اضافۃ الخطاء

الیہ دلیل علی انہ لیس لہ ذلک انتہی اور بیچ ترصیع کے کتاب الاستحسان فتاوی حمادیہ سے نقل

کیا ہے کہ عامی عمل کرے ساتھہ رای امام واحد کے جسکو اعلم سمجھتا ہو اور کسی چیز مین مخالفت

اوسکی بہوای نفس درست نہین نزدیک ہماری کما قال ان العامی یعمل برای امام واحد وقع

عندہ انہ اعلم ولا یخالفہ فی شیء بہوی نفسہ عندنا انتہی پس یہہ روایت باونوین ہوئی اور بیچ

اوسمین حادی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد بعض مسائل مین بجہت اجتہاد اپنی کے ساتھ

ظہور دلیل کے مذہب امام اپنی کا ترک کرے تو یہہ جائز ہے اور غیر مجتہد کو چھوڑنا مذہب اپنی کا

بجہت ہوای نفسانی کے جائز نہین ونصہ لو ان رجلا من اہل الاجتہاد ترک مذہبہ فی مسئلۃ او

اکثر منہا باجتہادہ لما وضح لہ من دلائل الکتاب او السنۃ او غیرہما من الحجج لم یکن ملوما ولا مذموما

بل کان ماجورا محمودا وہو فی سعۃ منہ وہکذا کان افعال الائمۃ المتقدمین واما الذی لم یکن من

اہل الاجتہاد فانتقل من قول الی قول من غیر دلیل لکن لما یرغب من غرض الدنیا وشہوتہا فہو المذموم

الآثم المستوجب للتادیب والتعزیر لارتکابہ المنکر فی الدین واستخفافہ بدینہ ومذہبہ انتہی تو یہہ

روایت ترپنوین ہوئی اور چونوین روایت ذخیرہ کی یہہ ہے کہ حکم قاضی کا محل مجتہد فیہ مین

جب نافذ ہوتا ہے کہ وہ قاضی مجتہد ہو اور وہ حکم اوسنے باجتہاد کیا ہو موافق روایت سیر کبیر

کے اور عنقریب آتا ہے کہ قاضی کو مخالف قول اصحاب ہماری کے حکم کرنا درست نہین و

عبارتہ ان حکم القاضی فی محل مجتہد فیہ انما ینفذ اذا علم بکونہ مجتہدا وحکم عن الاجتہاد علی

روایۃ السیر الکبیر وسیجیء انہ لا یقضی مما یخالف قول اصحابنا انتہی اور پچپنوین روایت فتاوی

جواہر سے قہستانی مین بیچ باب عدم قبول الشہادۃ کی یہہ ہے کہ اگر حنفی مذہب شافعی کیطرف

منتقل ہو جاوی تو اوسکی گواہی معتبر اور مقبول نہین اگرچہ عالم ہو وکلامہ ہذا وفیہ اشعار بانہ لو

لم يعتبر مذهب الشافعي ثم انتقل الى مذهب ... وان كان مالكيا في آن واحد لجاز ... مستحسن

روایت کیا اوسکو شرح المہذب کی بحث ... کہ حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم

ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کریگا فاسق کہلاویگا کذا نقل التفتازانی تسہیل

اب الاصول ... ان من جعل الحق متعددا کالمعتزلة اثبت للعامی الخیار فی کل مذہب یجوز

ومن جعل الحق واحدا ... الزم للعامی ... لانه ... فلو اخذ من کل مذہب ما هو

مباح ... کذا فی شرح ... للشیخ سعید بن مسعود فتجب فی الترجیح التقلید ...

... کذا فی الجواهر ... روایت الشیخ عبد الله ... شافعی

کے جو شاگرد ہیں علامہ بدر الدین زرکشی کے او مصنف ہیں لامع صبیح شرح جامع صحیح کی

اور شاہ عبد العزیز رحمة الله علیہ نے بستان المحدثین میں مدح اونکی اور الفتہ اونکی کے

لکھی ہے ... والفقه وارد در اصول فقه که در غایت جودت وخوبی واقع شده

... تمہید میں ... کلام اونکی یہ ہے ومن من العوام کان متبعا لمذهب

... لیس له ان یتبع ... الزام مذهب ... الرجحان فیه

... ولیس ... الرخص ... او تحصیل ... روایت

امام غزالی کی ... احیاء میں ہے باب امر بالمعروف کے بیچ ہے کہ ہر مقلد پر اتباع امام

اپنے کا واجب ہے اور مخالفت اوسکی ممنوع اور منکر ہے نزدیک سب علماء محصلین کے

... الشافعی ... ومذا فی محل النظر والاظهر

ان له ... المحصلین ان المجتهد یجوز له ان یعمل بموجب اجتهاد

غیره ... فی التقلید ... تفصیل العلماء ان له ان یاخذ

بمذهب غیر ... من المذاهب ... بل علی کل مقلد اتباع مقلده فی کل تفصیل

... المحصلین ... بالمخالفة انتهی اور روایت

... ہی عبارت کی یہ ہے کہ جو کوئی بخلاف اجتهاد امام اپنے کے عمل کرے تو یہ حرام ہے

اور وہ شخص عاصی ہے کہا قال ... که هر که بخلاف اجتهاد خود یا بخلاف اجتهاد صاحب

مذهب خود کار می کند او عاصی ست پس این کیفیت حرام است وهر که در قبله اجتهاد در ... کند

پشت با سجانب کنند و نماز گزارد عیسے بود اگرچہ دیگران پندارند کہ او مصیب ست و آنکہ میگویم
روا باشد کہ ہر کسی مذہب ہر کہ خواہد فرا گیرد سخن بیہودہ ست اعتماد را نشاید و بلکہ ہر کسی مکلف ست کہ
بظن خود کار کند و چون ظن او این باشد کہ مثلاً شافعی فاضل تر ست او را در مخالفت وی ہیچ
عذری نبود جز مجرد شہوت انتہی روایت ساٹھوین یہہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی اللہ
تعالی عنہ فرماتے ہین کہ انسان تقلید مذہب معین سے تو پہنچ جاتا ہے کمالات ولایت کو پہنچ جاتا ہے
باخذ احکام امام کو توا وسوقت تقلید مذہب معین سے چہوٹ جاتا ہے کما نقلہ العارف الشعرانی
فی میزانہ عن الفتوحات المکیۃ وکلامہ ذکر الشیخ محی الدین ابن العربی فی الفتوحات المکیۃ وغیرہ
من اہل الکشف ان العبد اذا سلک مقامات القوم متقیدا بمذہب واحد لا یری غیرہ فلا بد ان
ینتہی بہ ذلک المذہب الی العین التی اخذ امامہ منہا اقوالہ فہناک یری اقوال جمیع الائمۃ تغترف
من بحر واحد فینفک عنہ التقید بمذہب بالضرورۃ ویحکم بتساوی المذاہب کلہا بالصحۃ بخلاف
ما کان یعتقد قبل ذلک انتہی اکسٹھوین روایت عارف شعرانی کی یہہ کہ جو لوگ مخالف مذہب
امام اپنے کے فتوی دیتے تھے وہ لوگ مجتہد منتسب تھے ورنہ شان مقلد سے یہہ بات نہین ہے
کہ اقوال امام اپنے سے خروج کرے اور فتوی مذہب غیر پر دے ونصہ فی المیزان فان قال
قائل کیف صح من ہؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکل مذہب مع کونہم مقلدین ومن شان المقلد
ان لا یخرج عن قول امامہ فالجواب یحتمل ان یکون احدہم بلغ مقام الاجتہاد المطلق المنتسب
الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامہ کمحمد ابی یوسف ومحمد بن الحسن وابن المنذر و
ابن القاسم واشہب والمزنی وابن شریح فہؤلاء کلہم وان افتوا الناس بما لم یصرح بہ امامہم
فلم یخرجوا عن قواعدہ انتہی باسٹھوین روایت یہہ کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ رسالہ عقد الجید
مین فرماتے ہین کہ مرجح نزدیک فقہا کے یہی امر ہے کہ جو شخص منسوب طرف کسی مذہب کی ہو
تو اوسکو مخالفت اوس مذہب کی جائز نہین کما قال والمرجح عند الفقہاء ان العامی المنتسب الی
مذہب لا یجوز لہ مخالفتہ ولو لم یکن منتسبا الی مذہب فہل یجوز لہ ان یتخیر ویقلد ای مذہب
شاء فیہ خلاف انتہی روایت تریسٹھوین یہہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ رسالہ جواب سوالات
عشرہ مین فرماتے ہین کہ عمل کرنا مذہب غیر پر بغیر تین صورتون کے جائز نہین اور او مین

پس ہر پچہ کی شرط ہے کہ تحقیق میں مستند ہو عبارت اوس کی یہ ہے اگر حنفی المذہب مذہب شافعی عمل نماید
در بعض احکام میکے اختیار کند وجہ بازست اول آنکہ دلائل کتاب سنت در نظر او در ان مسئلہ مذہب شافعی
را ترجیح دہد دوم آنکہ در شیخ مستند شود کہ گزارد و بدون اتباع مذہب شافعی مشا
سیوم آنکہ شخص حنفی بمذہب تقوی دادہ عمل باحتیاط نظر آنکہ احتیاط در مذہب شافعی باشد بر عکس درین ہم
تقیید رخصت مطلقا مکروہ ہست وآن اینست کہ تسہیل واقع شود یعنی بسبب ترکیب صورتے ملفق شود کہ در ہر دو مذہب
روا نباشد مانند آنکہ کسے را تخص دو فصد و مانند بازپهان و خونماز عقب امام بے قراءة فاتحہ بگزارد و گر در
ہیچ مذہب روا نباشد در وضو بر مذہب حنفی باطل گشت و نماز بر مذہب شافعی و اگر سوای این وجوہ ثلثہ ترک آن شدا
حنفی بود و اقتدا و شافعی نماید ہیچ کس نکردہ قریب بکرامت زیرا کہ تعصب ور دین است چو مشہور بین ہا
رسالہ سید رمعاد حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالی عنہ کی کہ فرماتے ہیں نقل کرنا مذہب
سے طرف دوسرے مذہب کی الحاد ہے یعنی جو شخص بدون شرائط مذکورہ کے اپنے مذہب کو چھوڑ دے
تو وہ ملحد ہے و کلامہ دلی آرزو می آمد اشت کہ وجہی پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراءة
فاتحہ نمودہ آید اما بواسطہ رعایت مذہب نے اختیار ترک قراءة میکرد و این ترک را از قبیل ریاضت
میشمرد آخر الامر اللہ تعالی ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد است حقیقت مذہب حنفی در
ترک قراءة ماموم ظاہر ساخت و قراءة حکمی از قراءة حقیقی در نظر بصیرت زیبا تر نمود انتہی آور دایت
یہ نہیں ہے کہ حضرت موصوف رضی اللہ عنہ جلد اول مکتوبات میں بیچ مکتوب سیصد و دواز دہم
کے فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو چھوڑنا مذہب کا ساتھ ظاہر احادیث کے جائز نہیں ہرگاہ در روایات
معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد و بر کراہت اشارہ فتوی دادہ باشند و از اشارہ و عقد منع
کنند و آنرا ظاہر اصول اصحاب گویند ما مقلدان را نمیرسد کہ بمقتضای احادیث عمل نمودہ جرأت در
اشارہ نمائیم و انتساد ای چندین علمای مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم انتہی روایت
چہار اسمیں روایت نہر الفائق شرح کنز الدقائق کی کہ اسمیں قاضی مقلد کے لئے حکم کرنا خلاف مذہب اوسکے
کے تجویز نہیں کیا اس سے مراد [illegible] کما قال و الحنفی فی البحر ان المقلد اذا قضی بمذہب غیرہ او برواية
ضعیفة او بقول ضعیف نفذ و اقوی ما تمسک به ما فی البزازية اذا لم یکن القاضی مجتہدا و قضی بالفتوی
علی خلاف مذہبه نفذ و لیس لغیرہ نقضه و له نقضه کذا عن محمد و قال الثانی لیس له نقضه و ما فی الفتح یفید

علیہ فے المذہب وما فی البزازیۃ محمول علے روایۃ عنہما اذ قصاری الامر ان ہذا منزل منزلۃ الناسی لمذہبہ وقد مر عنہا فے المجتہد انہ لا ینفذ فالمقلد اولے انتہی نقلا عن الشامی مشہور روایت وہبانیہ کی کہ کہا اوسمین اگر قاضی مخالف مذہب اپنے کے حکم کرے تو صحیح نہیں عبارتہ ہے ولو حکم القاضی بحکم مخالف لمذہبہ ما صح اصلا ولیس طوالہ مشہور روایت فتاوی تاتار خانیہ کے کتاب القضا میں جسکا حاصل یہہ ہے کہ جس وقت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہوں تو پہر مخالفت اسکی جائز نہیں کما قال وان لم یجد بعد اجماع من بعدہم وکان فیہ اتفاق بین اصحابنا اعنی حنیفۃ وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی یاخذ بقولہم ولا یسعہ ان یخالفہم برایہ لان الحق لا یعدوہم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ آب کہانتک روایات نقل کریں مقلدین منصف کے لئے اسقدر روایت سے زیادہ کیا حاجت ہے اور بعض اشتباہات جو معانی اور محامل روایات مذکورہ میں قلیل الفہم والتدبر کو واقع ہوں تو چاہیئے کہ تفاصیل کلام سابق سے اوسکو دفع کرلے ہمنے اسبحث میں کہ تفصیل کلام پیشتر بحوث میں کردی ہے اسجگہہ مجرد نقل روایات پر اکتفا کیا اور تکرار لاطائل تحتہ کو موقوف رکہا یہاں تک بحث ثالث میں جو بیچ اعتراضات اور جوابات کے ہے اور پر مسائل جزئیہ امام ابحنیفہ کے شروع کرتے ہیں قال صاحب التنویر شبہہ کرتے ہیں بانظر الخ قال مؤلف المعیار اول تو یہہ تمام حدیثیں حدیث قلتین کے معارض ہے نہیں الخ بفضل اللہ سبحانہ اقول وبتوفیقہ احول واصول مؤلف تنویر الحق نے تقریر شبہہ کی جانب شافعیہ یوں کی کہ حدیث ابی داؤد میں آیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ جسوقت پانی ہووے بقدر قلتین کے تو وہ نجس نہیں ہوتا اور یہی خلاصہ ہے مضمون حدیث کا آخر ابی داؤد کا لیتن حدیث دلالت کرتی ہے اسپر کہ جب ہو پانی بقدر قلتین کے تو وہ ساتھہ وقوع نجاست کے ناپاک نہوگا پس ابو حنیفہ رح کس حدیث سے سند پکڑتے ہیں کہ پانی کو قلتین کے نجس کہتے ہیں انتہی تقریر الشبہہ جواب اسکا یہہ ہے کہ بخاری اور مسلم میں مروی ہے کہ فرمایا رسول خدا صلعم نے کہ جس وقت جاگے کوئی تم میں سے نیند سے تو داخل نکرے ہاتہہ اپنے پانی کے برتن میں جبتک تین مرتبہ دہو نہ لے اسواسطے کہ شاید سوتے میں ہاتہہ اسکا موضع نجاست پر پڑا ہوا اور نجس ہوگیا ہو پس اگر پانی میں داخل کریگا تو پانی نجس ہو جائیگا تو اس حدیث سے یہہ معلوم ہوا کہ پڑنا نجاست کا قلیل پانی میں اگرچہ مقدار قلتین کی ہو خواہ پانی کو متغیر کرے یا نکرے ناپاک کرتا ہے کما قال العلامۃ العینی یستفاد منہ ان الماء القلیل تؤثر فیہ النجاسۃ وان لم تغیرہ وہذا حجۃ قویۃ لاصحابنا فی نجاسۃ القلتین بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم تغیرہ والا لایکون للنہی فائدۃ انتہی اور یہہ جو مؤلف

نہی کہ حدیث استیقاظ اور حدیث ولوغ میں حکم دھونے کا ہاتھ اور برتن کا ہے عام پانی کا پس پانی بقدر قلتین کے اگر حوض
میں ہو تو دونو صورت میں دونو حدیثوں کا مضمون آتا ہے بشرطیکہ نجاست کا اثر معلوم نہ ہو اور دونو حدیثوں میں حکم غسل ہی کا لکھا ہے اور ان کی
تخصیص میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ پانی قلیل ساتھ وقوع نجاست کے نجس ہو جاتا ہے خواہ برتن میں ہو یا حوض میں برخلاف حکم
تخصیص کیا دخل کتاب ہی مثلا بیان ہوئی حدیث شافعیہ ہم پر حسبی ہیں کہ اگر مقدار قلتین سے کم پانی برتن میں ہو یا حوض میں ہو اور نجاست
میں پڑے تو وقوع نجاست سے نجس ہو جاتا ہے اور مقدار پانی کی نجس نہیں کرتی جب تک اثر نہ ہو نجاست کا پس برتقدیر صحت ان احادیث کی ہم حق
پانی کے ساتھ ہیں کہ ان احادیث سے پانی نجس ہو یا حوض ہو اور یہ کہ علمائے شافعیہ انہیں احادیث سے حکم تخصیص کی کرتے ہیں وقوع نجاست
مطلقا پانی قلیل کا نجس ہو جاتا ہے خواہ برتن میں ہو یا حوض میں پس معلوم ہوا کہ حوض بڑا ہو اور برتن چھوٹا ہے حکم نجاست میں نہیں قال الکرمانی فی شرح الصحیح
البخاری تحت حدیث المستیقظ وفی الحدیث دلیل علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت
تنجس لان الذی تعلق بالید من النجاسۃ من حیث لا یرٰی قلیل انتہی وقال الامام النووی وفیہ دلالۃ
علی ان الماء القلیل اذا وردت علیہ النجاسۃ وان قلت ولم تغیرہ فانہا تنجسہ لان الذی تعلق بالید ولا یرٰی
قلیل جدا وکانت عادتہم استعمال الاوانی الصغیرۃ التی تقصر عن القلتین بل لا تقاربہما انتہی یعنی یہ بات جو
اس حدیث سے مستفاد ہوئی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو تو بوقوع نجاست نجس ہو جاتا ہے یہ اس سبب سے
کہ ان لوگوں کے مستعمل برتن چھوٹے تھے جن کا پانی قلتین سے کم ہوا کرتا تھا اس سبب سے یہ حکم غسل یدین کا کیا ہے بحسب عادت کے قلتین سے کم ہوا
کرتا تھا اس سبب سے ہمکو معلوم ہوا کہ یہ حکم پانی قلیل کا ہے نسبت قلتین کے ورنہ برتن اور حوض دونو مساوی
ہیں حکم مذکور میں اور یہ جو مذہب شافعی ہے کہ جب پانی بمقدار قلتین ہو تو وہ بوقوع نجاست نجس نہیں ہوتا
اور مستند انکا حدیث قلتین ہی اس میں بھی تخصیص ہونے پانی کی بیچ برکہ اور حوض کے نہیں ہے چاہے حوض میں
ہو یا برتن میں دونو میں بحکم حدیث مذکور نجس ہوگا پس معلوم ہوا کہ دونو حدیثوں یعنی حدیث قلتین اور
حدیث مستیقظ میں تخصیص حوض اور برتن کی تراشیدہ خیال اور سودائی محال بلا دلیل منقول اور حجت
معقول ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی کہ نصوص قرآن اور حدیث میں اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے نہ خصوص مورد
کا پس مورد حدیث مستیقظ کا جو پانی برتن کا ہے اور مورد حدیث قلتین کا جو پانی برکہ کا ہے موجب تخصیص
حکم کے ساتھ مورد ہی کے نہیں ہو سکتا ورنہ خود استدلال شافعیہ ساتھ حدیث مستیقظ کے اوپر تنجیس پانی کمتر
قلتین کے علی الاطلاق اور اوپر عدم تنجیس مقدار قلتین کے ساتھ حدیث قلتین کے مطلقا کا ہے کس طرح صحیح ہوگا
اور نیز یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ مورد حدیث قلتین کا تو پانی صحرا کا تھا کما ورد فی روایۃ ابی داؤد عن ابن عمر سمعت

٢٥٦

رسول اللہ صلعم سئل عن الماء یکون فی الفلاۃ من الارض وما ینوبہ من الدواب والسباع فقال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شئ پس بر تقدیر تاثیر ورود کے بیچ تخصیص حکم کے چاہئے کہ حوض

بقدر قلتین بر مذہب شافعی ہرگز پاک نہو و یہ خلاف مذہبہم و خلاف الفہم اور وہ جو حدیث مستیقظ میں ذکر ہی

باسن کے پانی کا اُسکا سبب یہہ ہے کہ عادت رکھتے پانی کی بیچ باسنون کے تھی لہذا امام اوسکا لیا اور حکم مطلق

ہے فسقط ما نقل المؤلف باقی رہا یہہ امر کہ غرض مؤلف تنویر کے ذکر کرنے حدیث مستیقظ وغیرہ سے بیان کرنا

مستندات خفیہ کا ہے بیچ حکم تنجیس قلتین کے اور اتمام برہان بغیر بیان ضعف حدیث قلتین کے نہو گا پس

جسجگہہ مؤلف تنویر طرف اتمام برہان کے متوجہ ہو گا وہان پر بیان تعارض حدیث قلتین کا کیا جاویگا اس محل مین

شغف کرنا مؤلف معیار کا اور بحث کرنا تعارض یا عدم تعارض سے بے محل ہے اور یہہ جو مؤلف معیار نے نووی

سے نقل کیا کہ عادت عرب یہہ تھے کہ چھوٹی باسنون مین استعمال پانی کا رکھتی تھے اور وہ باسن قلتین سے کمتر

ہوتے تھے صحیح اور مسلم ہی لیکن مؤلف معیار کو نافع نہین اسلئی کہ بیان عادت عرب باعث ہی ذکر باسن کا نہ موجب

تخصیص حکم کا اور یہہ جو مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے تقریر اعتراض و جواب زبان غزلی مین کرتا

ہے اُسکا حال سنو کہ معترض نے کہا کہ اِناء جو حدیث مستیقظ مین مذکور ہی عام ہی بڑی اور چھوٹی سے پس تخصیص کرنا

تمہارا ساتھہ چھوٹے باسن کے غلط ہی پھر جواب اسکا یون دیا کہ ہم عموم اناء کا نہین تسلیم کرتے اسواسطی کہ الف

ولام جو داخل ہے اوپر اوسکی واسطی عہد خارجی کے ہی اور مسلم مین لکھا ہی کہ اسم جنس اسطور پر ہی اس حیثیت

سے کہ اوسمین عہد نہین ہی پھر اگر کوئی کہی کہ قرینہ اوپر عہد خارجی کیا ہے تو ہم کہینگے کہ عہد خارجی اصل

ہے جبتک کوئی قرینہ سوا اوسکی مقتضی عموم نہو جیسی توضیح و تلویح اور محلی مین مرقوم ہی اور اس محل مین کوئی

قرینہ نفی عہد اور وجود عموم کا نہین ہے انتہی مین کہتا ہون کہ لام داخلہ اوپر اناء کی واسطی عہد خارجی کے

نہین ہوسکتا اسواسطی کہ شرط عہد خارجی کی یہہ ہے کہ پہلے وہ حصہ حقیقت مدخول لام جسکی طرف لام سے اشارہ

کیا گیا ہی معلوم ہو بین المتکلم والمخاطب بجہت مذکور ہونے کے صراحۃ یا کنایۃ یا بجہت قرائن خارجیہ کے قال

العلامۃ التفتازانی فی المطول تعریف المسند الیہ باللام للاشارۃ الی معہود ای الی حصۃ من الحقیقۃ معہودۃ

بین المتکلم والمخاطب واحدا کان او اثنین او جماعۃ وذلک لتقدم ذکرہ صریحا او کنایۃ نحو ولیس الذکر

کالانثی ای کالانثی التی وہبت لہا فالانثی اشارۃ الی ما سبق ذکرہ صریحا فی قولہ تعالی قالت رب

انی وضعتہا انثی لکنہ لیس بمسند الیہ والذکر اشارۃ الی ما سبق ذکرہ کنایۃ فی قولہ تعالے رب انی

فذکرت کلمۃ ما فی بطنی مخصوص نیۃ الذکر لعدہ ونحوہ ان ما ای الذکر والانثی کمن التحریر ابوا ان تحقیق الولد
الخصوصیۃ جنس الخصیۃ انما کان للذکور دون الاناث و ہو مشار الیہ و قد یستغنی عن تقدم ذکرہ بتقدیم المخاطب بہ
بالقرائن نحو نسخ الامیر ای الامیر ہو مشار الیہ الذی البیت واحد و کقولک لمن دخل البیت اغلق الباب ای الباب معین
الا شعار و قال محقق السعد فی عبد الحکیم وہذا الشرط شرط لصحۃ استعمال کلمۃ الضمیر الغائب لانہ قرینۃ تعیین
ہے پس مقتضا ہی تحقیق علمای عربیت کے اور نیز تحقیق علمای اصول کے کہ یہی لینا عہد خارجی کا بغیر تقدم
ذکر کے صراحۃ یا کنایۃ یا حکما ممکن نہیں اور حدیث مذکور میں کسیطرح ذکر انکا پیشتر نہیں ہی اور عادت مشہورہ کی
اور انکی معہود کی قرینہ ذکر نہیں اور علم مخاطبین کا نہیں ہو سکتی اسواسطی کہ اس تقدیر پر جتنی الف لام کلام شارع
میں انمین جو ذکر انکا پیشتر نہیں ہی وہ جناس جو مورد میں حکم شارع کے بجہت قرینہ عادت کے سب ذرا عہد خارجی
ہو جاینگے اور عموم احکام شرع بالکل جاتا رہیگا پس دین تمام اٹھہ جائیگا مثلاً آیہ کریمہ وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ
وَحَرَّمَ الرِّبٰوا میں بسبب قرینہ عادت کے چاہیے کہ حلت ان بیعوں کی بوجہ عادت عرب میں مروج
نہین مثل محاقلہ اور مزابنہ اور محاقلہ و غیرہ کے اور حرمت بہی اوسی ربا کے ہو جو مشاد تہا مین العرب
نہ عام اور یہ امر مخالف ہو شرع کے اور اسیطرح آیہ کریمہ فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ میں حکم نکاح انہین
عورتوں کا ہو گا جنسے عادت نکاح کی تہی نہ مطلقا و ہو ایضا باطل و علی ہذا القیاس تمامی نصوص قرآن و حدیث کو
سمجہنا چاہیے اسی سبب سے علمای اصول نے تصریح فرمائی ہی کہ استعمالات شارع میں اصل یہ ہے کہ لام
کو واسطی استغراق کے لیا جاوے جبتک کوئی قرینہ خلاف اسکی کا موجود نہو پس قرار دینا مؤلف معیار کا لام
و علی الاثنین کو واسطی عہد خارجی کے دال ہو اوپر قلت علم و تدبر کے آور یہہ جو مؤلف مسلم سے نقل کرتا ہی اسم
الجنس کذلک حیث لا عہد یعنی اسم جنس کے الفاظ عام ہین سو بہی جس جگہہ عہد نہو انتہی اسکا ہمکو انکار
نہین کلام تو اسمین ہی کہ اسجگہہ عہد نہین بن سکتا اور بر تقدیر صحت عہد خارجی کے تو بلا شبہہ عموم لیا جائیگا
اور یہہ جو تلویح سی نقل کرتا ہی کہ اصل لام مین عہد خارجی ہے جبتک قرینہ عموم کا نہو علی التسلیم
جب اصل ہے کہ پہلے ذکر مدخول اوسکی کا ہو اہو صراحتاً یا کنایۃ یا بقرائن خارجیہ ذہن مخاطب میں متعین معلوم
ہو اور حدیث مذکور میں نہ ذکر انکا ہے اور نہ قرینہ علم مخاطب پس عہد کیونکر ہو سکی قال فی مسلم الثبوت و شرحہ
لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ و کون الذکر سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق
للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی پس متنازع فیہ میں جب قرینہ عہد خارجی

جو وہ ذکر مدخول ہے سابقا موجود نہوا تو لینا اسکا صحیح نہوا اور استغراق راجح ہوا دفیہ الحمد جادو سری وجہ کہ اختیار رجحیت عہد خارجی کا اوپر استغراق کے اگرچہ تو موافق اصطلاح علماء عربیت کے ہے نہ موافق جمہور اصولئین کے اور ائمہ اربعہ کے انکے نزدیک تو مدخول لام کا حقیقۃً مفید استغراق ہے جسطرح بغیر لام کے حقیقۃً مفید ہے ایک فرد مبہم کا کما قال بحر العلوم فے شرحہ للمسلّم ثم المختار عند جماہیر مشائخ الحنابل ومشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ ایضاً علے ما ہو الظاہر علے ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما انہ بدونہ للفرد المبہم انتہے اور یہہ جو مؤلف علاوہ مین کہتا ہی کہ تم اگر انا کو عام کہو گی تو اس تقدیر پر یہہ کلام تمہارا تمہین پر حجت ہو جائیگا اسلئی کہ وہ انا جسکا طول عشر فی عشر ہو وقوع نجاست قلیلہ سے چاہیئے کہ اس تقدیر پر نجس ہو جائی اور وجود ایسی انا کا عقلاً محال نہیں انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ وجود ایسی بڑے انا کا اگرچہ عقلاً محال نہین لیکن بحسب عادت کے محال ہی پس بجہت استحالہ عادیہ کے افراد انا سے خارج ہوگا عقلاً جسطرح صبی اور مجنون عقلاً خطابات شرع سے خارج ہین قال فی التوضیح ومنہا التخصیص اما بالعقل نحو خالق کل شی یعلم ضرورۃً ان اللہ تعالے مخصوص منہ وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل انتہی اور ثانیاً یہہ کہ مخصص اسکا حدیث بیر بضاعہ ہی جسکی حالین وارد ہے خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیئ کما قال الزیلعی فی استدلال مالک خلق الماء طہوراً لا ینجسہ شیئ الا ما غیر طعمہ الخ ولنا ما رویناہ وما رواہ محمول علے الماء الجاری لانہ ورد فی بیر بضاعۃ وکان ماءہ جاریاً فی البساتین انتہی اور حدیث لا یبولن الخ بہی دلالت کرتی ہے اوپر تنجس ماء قلیل کے اور یہہ امر مسلم ہے کہ ماء دائم جو مذکور ہی حدیث لا یبولن الخ مین اپنی عموم پر نہین ہے اور ماء دائم کثیر جو حکم ماء جاری مین ہی وہ اس سے خارج ہے لیکن پانی بقدر قلتین کا کثیر ہونا ثابت نہین اور استدلال حدیث قلتین سے قابل قبول نہین کما سیجی تحقیقہ عنقریب قال ابن حجر فے فتح الباری تحت ہذا الحدیث وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل عند اہل العلم علے اختلافہم فی حد القلیل پس یہہ حدیث اگرچہ بنسبت ماء کثیر کے اپنی عموم پر باقی نرہی لیکن یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے کثیر ہے اگر استدلال اوپر کثرت کے ساتھ حدیث قلتین کے کیا جاوی تو جواب اسکا عنقریب آتا ہی اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہی تو وہ معرض بیان مین نہین آئی جب مذکور ہو تو دیکھا جاوی قال العلامۃ الحلبی فے شرحہ الکبیر للمنیہ ولنا قولہ علیہ السلام فی الصحیحین لا یبولن احدکم فے الماء الدائم ثم یتوضأ منہ ولا فصل بین دائم ودائم فہو علی العموم ما لم یصر فے حکم الجاری بعدم الخلوص

قال مؤلف المعیار ... ان ... لا خبر ... بعد ... تقدم ... علم البحث ...

اقول یہ جو مؤلف معیار الشافعی ... ہے سو حق نہیں کیونکہ ... اور یہی معنے ... حدیث زمزم کی

... کہ ... زمزم کا ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے معلوم نہیں اور حال یہ ہی کہ

... اور نقل کرتا ہے سفیان ابن عیینہ سے کہ میں ستر برس مکہ میں رہا اور میں نے کسی

... سے نہیں سنا کہ حدیث ... حاصل کلام یہ دلیل اور ضعف یا بطلان خبر زمزم کے

نہیں ہو سکتے ... امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ کو صحت خبر کا علم ... نہیں ... کہ

... خبر کیونکر غیر معتبر ہو جائیگی باآنکہ ناقلین اس خبر کے ثقات اور معتبر ہوں اور یہ

اور یہ ... علم حدیث ... پر مخفی نہیں کہ ہزاروں احادیث بعض صحابہ سے مروی ہیں اور بڑے

بڑے اصحاب جلیل القدر مثل عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے اور مثل حسن رضی اللہ تعالی عنہ کے انہیں اپنا عدم

علم بیان فرماتے ہیں اور باوجود ... وہ حدیث نزدیک اہل علم کے عدم علم اصحاب سے باوجود توثیق رواۃ

کے ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہیں ہو جاتی کما مر فی اول الکتاب پس جب عدم علم بعض اصحاب کا دلیل ضعف

اور بطلان حدیث کا دین اللہ میں نہوا تو عدم علم امام شافعی اور ابن عیینہ کا کس طرح دلیل ضعف اور بطلان

ہوگا اور سوچو تو کہ درمیان حادثہ زمزم اور وجود امام شافعی کے قریب ڈیڑھ سو برس کے فاصلہ تھا

پس امام شافعی کو بعد ۱۵۰ برس کے ایک شی کا علم کیونکر ہو جب ہوا اور انکے عدم علم سے کیونکر وہ

خبر غیر معتبر ہوئی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر وافتی ابن عباس فروانا الدارقطنی عن ابن

سیرین ان زنجیا وقع فی زمزم یعنی مات فامر به ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح وهو مرسل فان

ابن سیرین لم یر ابن عباس وروانا ابن ابی شیبة عن هشیم عن منصور عن عطاء وهو سند صحیح وروانا

الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا هشیم حدثنا منصور عن عطاء ان حبشیا

وقع فی زمزم فمات فامر عبد الله ابن الزبیر فنزح ماؤها فجعل الماء لا ینقطع فنظر فاذا عین تجری من قبل

الحجر الاسود فقال ابن الزبیر حسبکم وهذا ایضا صحیح باعتراف الشیخ فی الامام وما نقل عن ابن عیینة انا

بمکة منذ سبعین سنة لم ار صغیرا ولا کبیرا یعرف حدیث الزنجی الذی قالوا انه وقع فی زمزم وقول الشافعی

لا یعرف هذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم الماء لا ینجسه شیء

ویترکه وان کان قد فعل فنجاسة ظهرت علی وجه الماء او للتنظیف فدفع بان عدم علمهما لا یصلح

دلیلاً فی دین اللہ تعالیٰ فروایۃ ابن عباس ذلک کعلمک انت بہ فکما قلت بحسن ما دون القلتین لدلیل
آخر وقع عندک لا یستبعد مثلہ عن ابن عباس والظاہر من السوق ولفظ القائل مات فامر بنزحہا
انہ للموت لا للنجاسۃ اخری علی ان عندک ایضاً لا ینزح للنجاسۃ ثم ان بینہما وبین ذلک الحدیث
قریب من مائۃ وخمسین فکان اخبار من ادرک الواقعۃ واثبتہا اولیٰ من عدم علم غیرہ وقول النووی
کیف یصل ہذا الخبر الی اہل الکوفۃ ویجہلہ اہل مکۃ استبعاد لبعد وضوح الطریق ومعارض بقول الشافعی لاحمد انتم
اعلم بالاخبار الصحیحۃ منا فاذا کان خبر صحیح فاعلمونی حتی اذہب الیہ کوفیاً کان او بصریاً او شامیاً فہلا
قال کیف یصل ہذا الخبر الی اولئک ویجہلہ اہل الحرمین وہذا لان الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم انتشرت فی البلاد
خصوصاً العراق قال العجلی فی تاریخہ نزل الکوفۃ الف وخمسمائۃ من الصحابۃ ونزل قرقیسیا ستمائۃ انتہی علاوہ
یہہ ہے کہ فتوی نزح زمزم کا جو ابن عباس اور ابن الزبیر سے منقول ہے اوسکا انکار کسی صحابی نے باوجود
کثرت صحابہ اور وجود علم کے نہیں کیا پس یہہ حکم اجماعی ہو گیا صحابہ کا پس عدم علم امام شافعی اور ابن
عیینہ سے یہہ حکم اجماعی صحابہ کا کیونکر چھوڑ دیا جاے اور اگر انکار کسی صحابی کا ہو تو معاندین شافعیہ اوسکو نقل کرتے
قال الزیلعی روی الطحاوی ان زنجیاً وقع فی بئر زمزم فمات فیہا فامر ابن عباس وابن الزبیر فاخرج وامرا
ان ینزح قال فغلبتہم عین جاءتہم من الرکن فامرا بہا فدست بالقباطی والمطارف حتی نزحوہا فلما نزحوہا انفجرت علیہم
والصحابۃ متوافرون من غیر نکیر فکان اجماعاً انتہی اور نیز یہ شبہہ حدیث نزح زمزم کی جو روایت کی ہے ابن
سیرین نے ابن عباس سے مرسل ہے اسلئے کہ ملاقات ابن سیرین کی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نہیں
ہوئی لیکن حدیث مرسل نزدیک امام ابی حنیفہ کے اور قول مشہور میں نزدیک امام مالک کی اور اسیطرح
نزدیک امام احمد حنبل کے اور باقی ائمہ اعلام کے بلکہ نزدیک متابعین کے اور جو اونکے بعد ہیں راس
مائتین تک محتج بہا اور مقبول ہوتی ہے قال الشیخ وجیہ الدین فی شرح شرح نخبۃ الفکر وقال مالک فی المشہور
عنہ انہ صحیح وابو حنیفۃ وطائفۃ من اصحابہما وغیرہم من ائمۃ العلماء کاحمد فی المشہور عنہ انہ صحیح بل حکی
ابن جریر اجماع التابعین باسرہم علی قبولہ وانہ لم یات عنہم انکارہ ولا عن واحد من الائمۃ بعدہم الی
راس المائتین الذین ہم من القرون الفاضلۃ المشہود لہا من الشارع صلی اللہ علیہ وسلم بالخیریۃ و
بالغ بعض القائلین بقبولہ فقواہ علی المسند معللا بان من اسند فقد احالک ومن ارسل فقد تکفل لک انتہی
وقال العلامۃ ابن الاثیر فی مقدمۃ جامع الاصول والناس فی قبول المراسیل مختلفون فذہب ابو حنیفۃ ومالک

اور اثنی و ابو حنیفۃ النخعی و حماد بن ابی سلیمان و ابو یوسف و محمد بن الحسن ثم بعدہم من ائمۃ الکوفۃ کے
ان المراسیل مقبولۃ محتج بہا عندہم انتہی پس ارسال سے ضعف اور غیر محتج بہا ہونا اس حدیث کا تسلیم کہ
اور منقطع ہونا اسکا باعتبار اصطلاح بعض اہل حدیث کے منافی مرسل ہونیکی نہیں ہے اسلیے کہ موافق انکے
اصطلاح کے انقطاع بالمعنی الاعم لیا جاتا ہے جو شامل ہے مرسل اور معضل اور معلق کو کما قال فی شرح
شرح نخبۃ الفکر والخطیب و ابن عبد البر وغیرہما من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان
انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق انتہی بقدر الحاجۃ بلکہ یہہ حدیث روایت ابن ابی شیبہ اور روایت
طحاوی میں صحیح اور متصل الاسناد ہے کما نقل عن ابن الہمام و رواہ ابن ابی شیبۃ عن ہشیم عن عطاء و ہو مسند
صحیح ورواہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعید بن منصور حدثنا ہشیم حدثنا منصور عن عطاء ان
حبشیا الخ پس بر تقدیر تسلیم عدم قبول مراسیل کے موافق مذہب امام شافعی کے یہہ حدیث ان دونوں روایتوں
میں مسند صحیح و متصل رکھتی ہے پس نزدیک کسیکے ائمہ دین اور علماء مسلمین سے قابل رد نہوئی سوا امام شافعی
کے اور ان کے نزدیک قابل رد نہونا تو ظاہر ہے اور نزدیک امام شافعی کے اسلیے کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ
حدیث مرسل جسوقت اعتضاد پالیوے ساتھہ روایت اخری کے خواہ مرسل ہو یا مسند تو مقبول اور محتج بہ
ہوتی ہے قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولے
مسندا او مرسلا انتہی پس جب یہہ حدیث نزدیک فریقین بلکہ ائمہ اربعہ اور تمامی ائمہ دین کے مقبول اور
محتج بہ ہوئی تو اب اگر تسلیم کر لیا جاوے یہہ امر کہ جابر جعفی اور ابن لہیعہ غیر محتج بہا ہیں تو کچھ مضرت نہیں
اسلیے کہ روایت حدیث مذکور کی انہیں پر منحصر نہیں ہے اور یہہ جو مؤلف کہتا ہے کہ فتوی منقول ابن عباس
کا ہے تقدیر التسلیم حدیث موقوف ہے اور خبر فریقین کے حدیث مرفوع اور اہل اصول حدیث مرفوع ہوتی ہے حدیث موقوف کو حجت نہیں
گردانتی اور اسلیے ان دونوں کو معارض نہیں مانتی انتہی حاصلہ عجب بات ہے کہیں اہل اصول نے یہہ نہیں کہا
بلکہ تمام اہل اصول یہہ کہتے ہیں کہ حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم جو اخبار آحاد سے ہے اگر اسکی راوی
سے بہت حدیثیں مروی ہوں اور وہ معروف ہو ساتھہ اجتہاد کے جیسے خلفاء اربعہ اور عبادلہ ثلثہ
تو بلا تامل مقبول ہے خواہ موافق قیاس کے ہو یا مخالف اور امام مالک اسپر بھی قیاس کو ترجیح دیتے ہیں
اور اگر راوی حدیث کا معروف بالاجتہاد تو نہیں لیکن معروف ہے الروایۃ ہو جیسے ابوہریرہ اور انس
ابن مالک تو حدیث مروی انکی اگر موافق کسی قیاس کے پڑیگی تو قبول کیجاویگی اور اگر مخالف جمیع اقیسہ

کے ہوگی تو مقبول اور معمول بہا ہوگی اور اگر راوی حدیث کا معروف بالروایہ نہیں بلکہ ایک دو حدیثیں
اُس سے مروی ہیں پس اگر سلف نے اُس سے روایت کی اور صحت حدیث پر اوسکی گواہی دی یا طعن
سے سکوت کیا تو اوسکی حدیث کا حال مثل معروف الروایہ کے ہے اور اگر بعض نے سکوت کیا اور بعض نے
طعن تو در صورت موافقت قیاس کے تو قبول کیجائیگی اور مخالفت قیاس کے رد ہوگی اور اگر سب صحابہ نے بوجہ انکار
راوی کے رد کیا تو حدیث مروی اوسکی ہرگز قابل حجت نہیں قال فی التوضیح الراوی اما معروف بالروایۃ واما مجہول
ای لم یعرف الا بحدیث او حدیثین والمعروف اما ان کان معروفا بالفقہ والاجتہاد کالخلفاء الراشدین
والعبادلۃ ای عبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عباس وعبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہم وزید ومعاذ وابی
موسی الاشعری وعائشۃ ونحوہم رضی اللہ تعالی عنہم وحدیثہ یقبل وافق القیاس او خالفہ وحکی عن مالک رحمہ اللہ
عندہ ان القیاس مقدم علیہ ورد بانہ یقین باصلہ وانما الشبہۃ فی نقلہ وفی القیاس العلۃ محتملۃ وہی الاصل لانہا
اذا ثبت ان ہذا علۃ لکن یمکن ان یکون فی الفرع مانع او لخصوصیۃ الاصل اثر او بالروایۃ فقط کابی ہریرۃ و
انس رضی اللہ تعالی عنہما فان وافق القیاس قبل وکذا ان خالف قیاسا ووافق قیاسا آخر لکنہ ان خالف
جمیع الاقیسۃ لا یقبل عندنا وہذا ہو المراد من انسداد باب الرای وذلک مثل حدیث المصراۃ واما المجہول
فان روی عنہ السلف وشہدوا بصحۃ الحدیث صار مثل المعروف بالروایۃ وان سکتوا عن الطعن بعد النقل
فکذا لان السکوت عند الحاجۃ الی البیان بیان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنہ
یقبل ان وافق قیاسا کحدیث معقل بن سنان فی بروع مات عنہا زوجہا بلال بن مرۃ وما سمی لہا مہرا ولا
دخل بہا فقضی علیہ السلام لہا بمہر مثل نسائہا فقبلہ ابن مسعود ورده علی رضی اللہ تعالی عنہما وقد روی عنہ
الثقات فعملنا بہ لما وافق القیاس ولم یعمل بہ الشافعی لما خالف القیاس عندہ وان رد ولم ینقل فہو مستنکر لا یعمل
بہ کحدیث فاطمۃ بنت قیس انہ علیہ السلام لم یجعل لہا نفقۃ ولا سکنی وقد طلقہا زوجہا ثلاثا فردہ عمر وغیرہ من
الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم انتہی مختصرا پس نزدیک اہل اصول کے مطلقا اور علی العموم یہ کہاں ہے
کہ حدیث مرفوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قول غیر پر اگرچہ صحابی ہو ترجیح رکھتی ہے اور بعض شبہات جو
اس مضمون پر بعض اہل اصول سے منقول ہیں باآنکہ ساتھ اجوبہ معقول کے مدفوع ہیں ہمکو مضر نہیں اسلئے کہ
مقصود ہمارا تو یہہ ہے کہ نسبت کرنا ترجیح حدیث مرفوع کی مطلقا اوپر حدیث موقوف کے طرف اہل اصول
کی غلط ہے اب اگر کلام اہل اصول بالفرض مخدوش بھی ہو تو یہہ مذہب انکا تو وہ قرار پایا اگرچہ انہوں نے

بعد قیاس کے ادنی فقیہ ہی کہا اور نوح مؤلف تنویر کے نقل کرنے فتوای ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہم
ہنگام تحریر مسئلہ کہ خبر قلتین اگر صحیح اور قابل احتجاج ہوتی تو ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہم
حضرات نہ اسکو ترک کرتے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے اور یہہ کہنا کہ شاید یہہ حدیث ان دو نو صاحبو نکو نہ پہنچی
ہو باتفاق بعید ہے شان ان دو نو حضرات سے بعید تر ہے اسلئے کہ یہہ دو نو صاحب مجتہد مطلق اور کثیر العلم تھے
اور آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا مجتہد مطلق کو ضروری اور شرط اجتہاد ہے کما ذکر فی کتب الاصول
اور یہہ آخر سے مردود ہے اسلئے کہ بالفرض ان دو نو صاحبو نکو یہہ حدیث نہین پہنچی تھی تو اور صحابہ کرام جو
ہزاروں اس زمانہ مین اور وقت فتوی نزح زمزم کے مکہ مین ساتھ اور موجود تھے اونکو تو پہنچی تھی پھر انمین
سے کسی نے انکار اس فتوی کو کیون نکیا اور یہہ ممکن نہین کہ کوئی امر مخالف حدیث صحیح کے جو قابل احتجاج ہو
صحابہ کرام کو معلوم ہوا اور کوئی اونمین سے انکار اسکا کبھی نکرے ایسے مداہنت فی الدین صحابہ مین نہین ہو سکتی
اسی نظر سے زیلعی رحمہ اللہ تعالی نے فتوی ابن عباس اور ابن الزبیر رضی اللہ تعالی عنہما کو حکم اجماعی قرار دیا
ہے وقد مر تصریح کلامہ اور تنقید احادیث اور علم و فہم ان صحابہ کا مؤلف معیار و من تبعہ و حذو حذوہ سے کم تھا
پس کمال افسوس ہے مؤلف معیار تو عامل بالحدیث اور ناقد اور فقیہ ہوا اور حضرت عبد اللہ بن عباس اور ابن
الزبیر اور جمیع صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم تارک حدیث اور غیر عارف الصحۃ ہوئی آور یہہ ایک کلام مجمل جو صاحب
بحر الرائق کا نقل کیا ہے و حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدم علی غیرہ انتہی معلوم نہین کہ کون سے محل مین
صاحب بحر نے یہہ کہا ہے اور غیر سے مراد کیا لیا ہے جبتک اسکا محل صحیح نکالا جاوے اور عموم پر باقی رکھا جاوے
تو سراسر غلط ہے اسلئے کہ قرآن شریف بھی غیر کلام نبوی ہے اور اجماع قطعی صحابہ کرام بھی غیر کلام نبوی ہے
اور انپر حدیث کو مطلقا ترجیح اور تقدیم نہین اور بھی اقسام حدیث کے بہت ہین بعض انمین سے قابل قبول ہین
اور بعض نہین پس علی الاطلاق تو حکم قبول اور ترجیح بھی نہین کر سکتے حکم تقدیم علی الغیر کیسے کر سکینگے
وقد مر تصریحہ من کلام اہل الاصول آور دعوی صحت اور ترجیح ہونے حدیث قلتین کا جو مؤلف معیار کرتا ہے
جب اسکو مبرہن کریگا تو جواب اسکا دیا جائیگا اور اگر حدیث قلتین ہماری نظر مین صحیح اور قابل عمل ہوتی تو البتہ
محصل اس کا جب اور محل فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما اور حدیث مستیقظ اور حدیث یولغ
الخ کو مختصر و مقصود نکالتے ہماری نزدیک تو حدیث قلتین کو لیا تو معارضہ احادیث صحیحہ مذکورہ کے اصلا نہین
اسلئے کہ قلہ ایسی مبہم ہے کہ تعیین ہو سکتا اور حدیث مذکور بسبب عدم تعیین مراد کے اور اضطراب فی المتن

والاسناد کے ساری احادیث مذکورہ کے ہین قال فے المنار فرکن المعارضۃ تقابل الحجتین علے السواء لا مزیۃ لاحدہما علے الآخر فے الذات والصفۃ انتہی پس کسی محل پر محمول کرنیکے کیا حاجت حدیث قلتین تو مقابلہ احادیث مذکورہ مین کالعدم ہی اور کلام منقول نخبۃ الفکر اور شرح اسکی کا باب حدیثین متعارضین مین ہی اور جب حدیث قلتین کو صلاحیت تعارض نہو ئی تو کلام منقول کیا مفید اور صورت توفیق جو بتی ہے اوپر تقابل اور تعارض کے بیکار اور غیر سدید ہے اسی سبب سے ہم تبئین فساد صور مذکورہ توفیق کیطرف متوجہ نہین ہوتی والا صور توفیق جسکو مولف معیار اپنی زعم مین قابل بیان سمجہا ہی لائق التفات وا صغا نہین ہین اور یہہ جو مولف امام شافعی سے نقل کرتا ہے جواب فتوای نزح زمزم مین کہ تم ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہو کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہین کرتی پس دیکہتا ہی تو کہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ خود ایک حدیث روایت کرتے ہین پہر اوسکو چہوڑتے ہین اور یہی روایت کرتے ہین ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہون نے وضو کیا ایک غدیر سے کہ وہ دفع کرتا تہا جیفہ کو اور روایت کرتی ہین اُسی کہ پانی نہین نجس ہوتا پس اگر اینین کوئی روایت بھی صحیح ہے تو دلالت کریگی اوپر اثبات کے کہ پانی زمزم کا بجہت گرنے زنجی کے نہین کہینچا گیا اور اگر واقع بہی ہوا ہو تو بجہت نظافت کے تہا انتہی ترجمۃ کلامہ الخ عجب بات ہی روایت کرنا کسی حدیث کا اثبات کو کب چاہتا ہی کہ راوی حدیث کو ظاہر معنی پر اوسکی عمل کرنا لازم ہو محتمل ہے کہ وہ حدیث مروی نزدیک راوی اوسکی کے منسوخ ہو یا ضعیف ہو یا ماول ہو یا اور کوئی وجہ مرجوحیت کی اوسکی نظر مین قرار پائی ہو اور مخالفت کرنا اُس راوی کا جو عدل اور ثقہ اور مجتہد خصوصاً صحابی جلیل القدر ہی صریح دال ہے اثبات پر کہ یہہ حدیث ساتہہ کسی وجہ معقول کے قابل ترک ہی اور یہہ بھی لازم نہین کہ مخالفت کرنا راوی کا حدیث مرویہ اوسکی سے باطل کیا ہو اوس ساتہہ ذکر روایت اُس حدیث کے معلوم نہین کہ یہہ حکم کس شرع کا ہے ذرا غور تو کرو کہ حدیث الماء لا ینجسہ شیء امام شافعی کے نزدیک کیسی صحیح ہی پہر با وجود علم صحت حدیث کے شافعی اسکی مخالفت کیون کرتی ہین اور فرماتے ہین کہ پانی کمتر قدر قلتین سے ساتہہ وقوع نجاست قلیلہ کے نجس ہو جاتا ہے پس اگر امام شافعی کے معاون کوئی وجہ اسکی بیان کرینگے تو ہم بہی کوئی وجہ فتوای ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما کے بیان کر دینگے قال العلامۃ المحقق ابن الہمام وقول الشافعی لا نعرف ہذا عن ابن عباس وکیف یروی ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم الماء لا ینجسہ شیء ویترکہ وا لکان قد فعل فلنجاستہ طہرت علی وجہ الا براد

استخلیف فقد فیہ ذکر عدم سماع ابیسی وحیثا فی ذریتہ تعالے روایۃ ابن عباس کذب تعنیت انتہی
تہم قلت فیس ذرد ثبت التنسیر بدلیل آخر وقع عند کہ انہ سمعہ من ابن عباس مثلہ تعنیت مختصرا وقد مر
سے قبل اور پہر قول شاہ ولی اللہ کا کہ ذکر مذہ حدیث کی صحت محدثین کے نزدیک ثابت نہین ہو اسلئے
ثابت نہین ہو کہ تسلیم کیا دی سمجھ ہماگیا محدثین کے جنہون نے تصحیح حدیث زمزم کی ہی روایت
علی وہی اور روایت ابن ابی شیبہ سے نقل کر دی ہی اور بھی بعض متعلقات اوسکی عنقریب آتی ہین پس
ظاہر ہوا یہہ امر کہ علم شاہ ولی اللہ صاحب کا روایت مذکورہ حدیث کو نہین پہونچا ورنہ کبھی ایسی بات فرماتے
اور یہ مسلمان عاقل پر یہہ امر مخفی نہین کہ امام ابی حنیفہ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اور امام زفر
اور طحاوی اور کرخی اور سرخسی اور بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم من محققی الحنفیہ کا علم
اور تتبع احادیث شاہ ولی اللہ سے کم نتہا پس یہہ کہنا انکا کہ آثار منقولہ صحابہ اور تابعین سے جیسے اثر
ابن الزبیر کا بیچ باب کرنے زنجی کے اور علی رضی اللہ تعالی عنہ کا بیچ باب چوہے کے اور نخعی اور شعبی
کا بیچ باب بلی کے نہ ہونا ہی اس قسم سے کہ کراہی ہین محدثین اوسکی صحت پر انتہی قابل قبول نہین اسلئے کہ
مسائل دین ان اکابر محققین اور ائمہ دین کے ایسی بات بلا دلیل کسطرح سے جائز اور حدیث تعلیق کو ثبت
کہنا بنسبت ان ... کے پہہ بھی مجرد تقول ہے جسجگہہ مؤلف معیار اسکو ثابت کریگا اوسجگہہ ہم ضعف اور
ابہام اسکا وجوہ صریحہ سے کہولینگے اور انشاء اللہ تعالی باہیت دعوی اثبت کہلجائیگی اور رد وجوہ
مؤلف معیار موافق عادت قدیمہ اپنی کے زبان عربی مین اعتراض کرتا ہی جسکا ترجمہ یہہ ہی کہ بعض یہہ کہتے
ہین کہ فا دواخلہ اوپر لفظ نزح کے بعد ذکر کرنے موت زنجی کے بیچ زمزم کے چاہتی ہی کہ اسباب کو
علت امر کی واسطی نزح کے موت زنجی تہی نہ امر آخر جیسی کہ بیچ قول مشہور کے زنی ماعز فرجم وسہی رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم فسجد پر اسکا ایک جواب یہہ دیا کہ یہہ قاعدہ مطرد نہین ہی یعنی سب جگہہ یہہ امر جاری
نہین ہی اسواسطی کہ حدیث صحیحہ مین وارد ہوا ہے خرج رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ بالبطحاء
فتوضأ رواہ الشیخان پس دیکہو کہ نکلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علت وضو کی نہین ہی انتہی جواب
حال اوسکا یہہ ہے کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہم من المحققین نے اس کلام امام شافعی کا کہ
نزح زمزم کا واسطی تنظیف کی تہا نہ بجہت نجاست کی بسبب فی زنجی کے جواب یون فرمایا کہ سوق عبارت
اس محل مین اسبات کو چاہتا ہے کہ فا دواخلہ اوپر لفظ نزح کے واسطی ترتیب معلول کے ہی اوپر علت

جیسی کہ اس عبارت مین زنا ماعز فرجم اور سہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے الصلوٰۃ فسجد یعنی رجم
بسبب زنا کے اور سجدہ بسبب سہو کے واقع ہوا پس معنی اس کلام کے ان حبشیا وقع نے زمزم فمات فامر
عبد اللہ ابن الزبیر فنزح ماؤہا الخ یہہ ہونگے کہ بسبب مرنے حبشی کے زمزم مین حضرت عبد اللہ بن الزبیر
رضی اللہ تعالے عنہ نے حکم نکالنے پانی کا دیا اور یہہ کہنا کہ نکالنا پانی کا بسبب تغلیظ کے تہا سراسر
منافی ہے سوق اور تبادر کے اور اگر ایسے ہی احتمالات خلاف سوق عبارت اور تبادر فہم کے نکالے
جاوینگے تو تمام قواعد شرع اور احکام مستنبطہ مجتہدین کے درہم برہم ہو جاوینگے مثلاً کسی نے کہا بعت
منک ہذا العبد پس کہا خرید نیوالے نے فہو حر تو فقہا اور اصولیین اسجگہہ کہتے ہین کہ یہہ فہو حر ساتہہ
حرف فا کے کہنا دلالت کرتا ہے اوپر قبول کر لینے بیع کے اسلئے کہ اس سوق کلام مین حرف فا ہی واسطے
ترتب مسبب کے اوپر سبب کے اور نفس ایجاب بیع کا مترتب علیہ حریت اعتاق کا نہین ہو سکتا حریت اعتاق تو
موقوف ہے اوپر ملک معتق کے اور ملک معتق کے صیغہ مذکور مین بغیر قبول کر لینے بیع کے نہین ہو سکتی
اس سبب سے قبول کرنا بیع کا اقتضاءً یہان پر نکالتے ہین قال فی التوضیح فان قال بعت منک ہذا العبد فقال
الاٰخر فہو حر یکون قبولاً بخلاف ہو حر انتہی اب اگر اس محل مین کہا جاوے کہ حرف فا واسطے مجرد تعقیب ذکری
کے ہے نہ واسطے ترتب اعتاق کے اوپر ملک کے جو ساتہہ قبول بیع کے حاصل ہوتی ہی تو کلام عاقل لغو
ہو جائیگا اور نزدیک علماء اصول اور عربیت کی ہرگز یہہ امر مقبول نہو گا اسلئے کہ سوق کلام متحمل اس تاویل
کا نہین ہے اسیطرح احکام کثیرہ ہین ہمنے بخوف طوالت ذکر اونکا ترک کیا پس غور کرنا چاہیئے کہ ابن
الہمام وغیرہ نے جو ہی اطراد استعمال فا کا واسطے ترتب کی نہین کیا تہا جو مؤلف معیار اعتراض عدم
اطراد پیش کرتا ہے ابن الہمام وغیرہ کو تو محل مخصوص مین بمقتضای سوق عبارت دعوی ہی اس امر کا
کہ حرف فا یہان پر واسطے ترتب کی ہے پس اعتراض مذکور کو کلام محققین موصوفین پر اصلا توجہ نہین ثانیا یہہ
کہ ہم کہتے ہین کہ ہمنے تسلیم کیا یہہ امر کہ حرف فا واسطے ترتب ہی کی آتا ہی مطرداً لیکن بشرط اس بات کے
کہ جو چیز پہلے حرف فا کے مذکور ہو تو اوسکو من حیث الشرع صلاحیت سببیت مدخول فا کی اور مدخول
فا کو لیاقت مسببیت شئی سابق کی ہو اور امثلۂ مذکورہ سی اشارہ وہی طرف اسباب کی پہر دعوی انتقاض
اس اطراد کا ساتہہ حدیث خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالہاجرۃ الی البطحاء فتوضأ الخ کی بیجا ہی اسلئی کہ
خروج الی البطحاء کو من حیث الشرع صلاحیت سببیت وضو کی اور وضو کو لیاقت مسببیت خروج کی

نہیں اور وجود جو شافعیہ نے جواب میں کہا ہو کہ جسے سے تقدیر التسلیم اس معنی میں ہے کہ فرق معنی دائم کے
یہہ ہو گیا رہنے میں داخل کے اور تفسیر میں محدثین کے انتہی محصلہ تو جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث قلتین اگر صحیح
اور قوی یا تحقیق من حیث الاسناد والمتن ہوتی تو یہہ بات تمہاری قابل التفات تھے اور جب حدیث قلتین
ضعیف اور مضطرب ہو تو قابل احتجاج نہیں اور مقابلہ احادیث صحیحہ میں کالعدم ہو پس حاجت تطبیق نہیں تھا
وہ تو مقابلہ احادیث مذکورہ میں متروک ہو جائیگی اور وہ جو قول حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کہ انہون نے
بجہت پیشاب کرنے لیکے کوئین کو پاک کرنیکا حکم دیا تھا نقل اس محلے جواب دیا ہی بایں طور کہ نہی فرمانا
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا پیشاب کرنے سے بیچ ماء دائم کے اسلئے تھا کہ ایک شخص کو بول کرتے دیکہکر
اور آدمی بھی اوسمین پیشاب کرنے لگین گے یہانتک کہ کثرت بول سے پانی متغیر اور نجس ہو جائیگا اور اسلئے تھا
کہ اگر یہہ پانی بول سے نجس نہین ہوتا لیکن طبیعت اوس سے نفرت کرتی ہے انتہی محصل کلامہ ذرا بنظر غور ملاحظہ کرو
کہ محلے مین یہہ جواب شافعیہ نقل کیا ہے حدیث لا یبولن الخ کا کہ اوسمین نہی عن البول متحقق ہے نہ قول علی رضی
اللہ تعالی عنہ کا کہ اوسمین نہی عن البول نہین ہے بلکہ اوسمین تو اخراج پانی کا حکم ہے عبارت محلی جو مولف نے
نقل کی ہے اسکو دیکھو کہ اسمین قول علی رضی اللہ تعالی عنہ سے کچھ علاقہ نہین واجاب الشافعیۃ عن حدیث
النہی عن البول بانہ انما نہی عنہ لئلا یکون ذریعۃ الی تنجس الماء وتغیرہ باعتیاد الناس بذلک الرجل ولئلا
یتقذر طبعا لا شرعا انتہی پس یہہ کہنا کہ ایسا ہی جواب دیا ہی محققین شافعیہ نے علی رضی اللہ تعالے عنہ
کے قول سے جیسا کہ کہا محلے میں افترائی صرف ہی اور قول علی رضی اللہ تعالی عنہ میں تو یہہ تاویل ہو بھی
نہین سکتی اسلئے کہ جب مستفتی بجہت پیشاب پڑ جانے کے حکم طہارت یا نجاست کنوئین کا دریافت کرتا ہی اور
حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ جواب مین فرماتے ہین کہ سب پانی اوسکا نکالا جاوے تو اسمین احتمال اقتداء ناس کا
ساتھ پیشاب کرنیوالیکے کہان ہے اور آگے پیشاب کرنے اور متغیر ہو جانی پانی سے کیا بحث ہی یہہ حکم
صریح دال ہے اسبات پر کہ نزدیک حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کے وہ پانی نجس تھا اور احتمال کراہت
طبعی کا بھی قول مذکور مین نکالنا صحیح نہین اسلئے کہ محل بیان حکم نجاست اور طہارت مین حکم اخراج پانی وہم
ہوتا ہی اس محل مین حکم اخراج واسطے نفرت طبعی کے فرمانا تلبیس ہے اور مسائل کے اور بہت مستبعد ہو شان
حضرت علی رضی سے اگر ایسی تلبیسات بعض جہلاء اس زمانہ سے ہون تو ہون خلفاء راشدین نبوی محل بیان
مین ایسی تلبیس کو کبھی گوارا نہ کرتے باقی رہا یہہ امر کہ جواب مذکور شافعیہ جو حدیث لا یبولن سے دیا ہی وہ

بھی تمام نہین ہی لیکن چونکہ یہہ محل بیان اوسکی کا نہین ہی لہذا ہم تفصیل سخن کو موقوف رکہکر فقط اتنی
بات پر اکتفا کرتے ہین کہ نزدیک محققین اہل اصول کے مطلق نہی واسطی تحریم کے ہوتی ہی جبتک کوئی قرینہ
خلاف تحریم کا موجود نہوا اور حدیث مذکور مین کوئی قرینہ خلاف تحریم کا موجود نہین پس حمل کرنا نہی کا اوپر
معنی مجازی اور کراہت تنزیہی کے کہ احتمال اقتدار مردم بول کنندگان اور تغیر مار مین بھی ہو سکتا ہی
اور ایسی احتمالات سی تحریم نہین ہو جاتی بلا قرینہ کیونکر ہو سکی باآنکہ نہی مذکور مؤکد ہے ساتھہ نون ثقیلہ
کی کہ مقتضی اوسکا تاکید اور شدت حکم ہی دوسری یہہ کہ اسصورتمین قید دائم کے بیکار ہو جائیگی اسلیئی کہ کراہت
تنزیہی تو بول کرنے کی پانی جاری مین بہی جاری ہی قال فی النہایۃ فان قیل جاز ان یکون النہی للادب
اوللتنزیہ قلنا مطلق النہی یقتضی الحرمۃ مع عرائہ عن التاکید فکیف اذا کان مؤکدا بالنون الثقیلۃ ولانہ
لو کان کذلک لما قیدہ بالدائم فان الجاری یشارکہ فی ذلک المعنی انتہی اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ
اگر یہہ تاویلین حدیث زنجی اور حدیث علی رض مین نکرین تو حدیث بیر بضاعۃ کو کہ وہ صحیح ہی باطل ہو جائیگی
اور حال یہہ ہے کہ روایت کیا ہی اوسکو ترمذی نے ابی سعید خدری سی اور ابو داود نے بھی روایت کیا ہی
اور امام احمد اور یحیی ابن معین نے تصحیح کی ہی اوسکی انتہی محصل کلامہ تو پہلی جواب اسکا یہہ ہی کہ حدیث
بیر بضاعہ منسوخ ہی ساتھہ حدیث لایبولن کے کہ سب حضرات شافعیہ اور باقی محدثین صحت اسکی مسلم رکھتی
ہین اور قرینہ اسبات کا کہ حدیث لایبولن موخر اور ناسخ ہی حدیث بیر بضاعہ کے یہہ ہی کہ فتاوی
صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کے موافق ہین حدیث لایبولن کی اور محمول کرنا فتاوی صحابہ کرام کو اوپر
تنزیہہ اور احتیاط کے بجہت مخالفت سوق عبارت اور قرائن آخر کے ہو نہین سکتا کما عرفتہا بلکہ عدم
منسوخیت حدیث لایبولن کے حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہین لیکن یہہ فرماتے ہین کہ پانی بقدر قلتین کثیر
ہے اور مستند اونکا اسباب مین حدیث قلتین ہی اور ہم معشر حنفیہ بجہت ضعف اور اضطراب اور عدم
تعیین مراد حدیث مذکور کے اوسکو قابل استناد نہین سمجھتی چنانچہ تفصیل اسکی عنقریب آتی ہی دوسرا
جواب یہہ ہی کہ روایت کیا بخاری نے ابیہریرہ رضی اللہ تعالی عنہ سی اذا شرب الکلب فی اناء احدکم
فلیغسلہ سبعا یعنی اگر کتا تمہاری برتن مین پانی پی لی تو برتن نجس ہو گیا اوسکو سات مرتبہ دھو لو قال
فی فتح الباری وفی الحدیث دلیل علی ان حکم النجاسۃ یتعدی عن محلہا الی ما یجاورہا بشرط کونہ مائعا
وعلی تنجس المائعات اذا وقع فی جزء منہا نجاسۃ وعلی تنجس الاناء التی یتصل بالمائع وعلی ان الماء القلیل

بتنجس ہو تو رفع النجاسۃ نیہ وان لم تتغیر لون ولا طعم لا تتغیر الماء الذی سے تو یہ ذات فلتبا انتہی اب
جسوقت یہہ حدیث نزدیک حضرات شافعیہ کے بھی دال ہوئی اوپر تنجس ماء قلیل کے اور پانی بقدر قلتین کم
تغیر قلیل ہو اور تنہا ساتھہ حدیث قلتین کے نزدیک حنفیہ کے قابل اعتبار نہوا کہ مستفیع عنقریب تو بر تقدیر عدم
تغیر پانی اور کثرت کے پانی بیر بضاعہ کو قلیل قرار پایا اور حدیث دال ہے طہارت ساتھہ اس حدیث کے
کے منسوخ ہوئی آب محل غور وانصاف ہو کہ فتوی صحابہ کرام کے جو دال ہین اوپر تنجس بیر کے صورتوں
مین اگرچہ مخالف ہین حدیث بیر بضاعہ کے لیکن کچہہ مضر نہین اسلئے کہ حدیث بیر بضاعہ منسوخ ہی باتفاق
مجیب مذکور ... کے تیسرا جواب یہہ کہ پانی بیر بضاعہ کا کثیر اور جاری تہا پس فتاوای صحابہ کرام جو دال ہین اوپر
تنجس ماء قلیل غیر جاری کے منافی اوسکی نہین روایت کیا امام طحاوی نے ساتھہ سند اپنی کے واقدی سے
کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تہا بیچ بساتین کے پس وقوع نجاست اوسمین جبتک متغیر اوصاف اوسکا
نہوگا اوسکو نجس نکریگا اسپر مولف معیار اعتراض کرتا ہے بایطور کہ تقریب مین ابن حجر عسقلانی نے
فرمایا ہے کہ واقدی متروک الحدیث ہے اور کہا نسائی نے کہ واقدی احادیث وضع کیا کرتا تھا
اور کہا بیہقی نے کہ واقدی کے حدیث مسندی بھی حجت نہ پکڑنا چاہیئے چہ جائیکہ حدیث مرسل تو
جواب اوسکا یہہ ہے کہ متروک الحدیث اور لایحتج بحدیثہ دونو لفظ جرح مبہم کے ہین اسلئے کہ اسمین
بیان سبب جرح کا نہین ہے اور عند المحققین جرح مبہم پر تعدیل مقدم ہے پس تعدیل ابو بکر ابن العربی
[illegible] دراوردی اور ابن الجوزی وغیرہم کی واسطے محتج بہ ہونے حدیث واقدی کے اور دفع
ہونے جرح مبہم بیہقی اور ابن حجر کے کافی ہے چنانچہ خود ابن حجر شرح نخبۃ الفکر مین اور شراح
اوسکی اس مضمون کو مفصل فرماتے ہین اور مولف معیار جابجا بیچ جوابات وابحاث حدیث قلتین وغیرہ
کے بھی کلام ابن حجر سے استناد پکڑتا ہے وتصریح کلامہ ہذا والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا
تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل وتحقیق
واطلق ذلک جماعۃ وذلک لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل ولان الجارح مصدق
للمعدل فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال وہو یخبر عن امر باطن خفی عن الآخر نعم ان تعین سببا لقدح المعدل
بطریق معتبر فانہا یقدم التعدیل ... لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبینا سببہ من عارف باسبابہ
لانہ ان کان غیر مفسر ای لم یبین سببہ مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک مقتصرا

علے ذلک لم تقدم فیمن ثبت عدالتہ انتہی اور یہہ کہنا کہ یہہ لوگ ائمہ جرح و تعدیل سے نہین ہین
کلام بلا دلیل ہے ابن جوزی اور دراوردی اور ابن ماجہ وغیرہم ابن حجر اور بیہقی اور نسائی سے مرتبہ
علم حدیث مین کم نہ تھے کہ وہ تو ائمہ جرح و تعدیل مین سے نہون اور یہہ ہون اور اگر یون ہی بلا برہان
کسیکو ائمہ جرح و تعدیل سے خارج کیا جاوے اور کسیکو داخل تو ہم بھی کہہ سکتے ہین کہ ابن حجر اور بیہقی
اور نسائی ائمہ جرح و تعدیل سے نہین انکا ضعیف کہنا واقدی کو پایۂ اعتبار سے ساقط ہی باقی رہا
جرح نسائی کا کہ انہون نے صراحت نسبت کذب اور وضع حدیث کے طرف واقدی کے کی ہی تو جواب
اولا اوسکا یہہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہین کہ وہ عالم ثقہ اور معتبر فن حدیث کے نے کبھی ضعیف کو ثقہ
نہین کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا اس سبب خود مذہب نسائی کا یہہ تہا کہ جبتک جمیع محققین اہل
حدیث کسیکے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہین کرتے تھے تو اوسکی حدیث کو ترک نہین کرتی تھی
کما قال فی شرح شرح نخبۃ الفکر قال الذہبی وہو من اہل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان
من علماء ہذا الشان ای من العدل المستیقظ قط علے توثیق ضعیف ولا علے تضعیف ثقۃ انتہی ولہذا ای
ولاجل انہ لم یجتمع اثنان من علماء ہذا الشان علے توثیق ضعیف ولا علے تضعیف ثقۃ وجرحہ کان مذہب
النسائی ان لا یترک حدیث الرجل حتے یجتمع الجمیع علے ترکہ انتہی اور واقدی کی تعدیل دراوردی اور
ابن الجوزی اور ابو بکر ابن العربی اور ابن دقیق العید اور حافظ ابو الفتح وغیرہم من المحققین نے
کی ہے اور ابن ماجہ کہ کتاب اونکی صحاح ستہ مین محسوب ہے اور محدثین مین بڑی شخص معتبر ہین واقدی
سے احادیث کی روایت کرتے ہین اور سوا اونکے اور محدثین نے بہی اونسے اخذ علم کیا اور یہہ امر
ثابت ہی عند المحدثین اور مسلم ہے عند مؤلف المعیار کہ روایت کرنا محدث کا کسی سے توثیق و تعدیل
ہے اوسکی کما یجیٔ فی کلام المؤلف نقلا عن الشامی قال فی خاتمۃ مجمع البحار محمد بن عمر الواقدی قاضی
العراق اخذوا عنہ العلم علے ضعفہ بل اجمعوا علیہ اخرج لہ ابن ماجہ انتہی پس موافق مذہب نسائی
کے واقدی کے حق مین جرح نسائی کا قابل اعتبار و قبول نہ ٹھہرا اور شاید نسائی کو خبر تعدیل ائمہ
کے جو ابن ماجہ وغیرہ من المحدثین سے واقع ہوئی ہی نہ پونہچی ورنہ خلاف مذہب اپنی کبہی جرح
اونپر نکرتے بلکہ حدیث اونکے ترک بھی نفرماتے اور ثانیاً یہہ کہ شیخ حافظ ابو الفتح نے جو استاذ ہین
علامہ تقی الدین السبکی کی جرح نسائی وغیرہ محدثین کو خواہ مبہم تہا یا مفسر دفع کرکے ترجیح توثیق کو

٢٧٢

بحث کیا ہے قال العلامة العینی فی شرح الہدایة قال الشیخ تقی الدین بن دقیق العید فی الامام جمع
شیخنا ابو الفتح الحافظ فی اول کتابه المغازی الواقدی من ضعفه ومن وثقه ورجح توثیقه وذکر الاجوبة
عما قیل فیه انتہی اور ثالثا یہ کہ ہمنے موافق زعم باطل معترض کے تسلیم کر لیا عدم توثیق واقدی کو
لیکن یہہ جو واقدی نے کہا ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا جاری تھا طرف بساتین کی یہہ حدیث نہیں ہے
بجہت عدم توثیق واقدی کے اسکو ترک کر دیا جاے یہہ تو ایک خبر ہے از باب طہارت یا نجاست پانی
کے اور خبر طہارت و نجاست پانی مین خبر فاسق کی بھی مع التحری معتبر ہے اور نہونا اس خبر کا حدیث
ظاہر ہے اسلئی کہ حدیث کہتی ہین قول رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور تقریر اور فعل اونکے کو
اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے قول اور فعل اور تقریر صحابہ اور تابعین پر اور خبر مذکور انمین سے نہین
ہے اور یہہ امر کہ خبر فاسق کی بھی مع التحری باب طہارت اور نجاست مین معتبر ہے تمامی کتب اصول
مین مذکور ہے قال فی التوضیح وما کان من الدیانات کالاخبار بطہارة الماء ونجاسته فکذا ای
یثبت باخبار الواحد بالشرائط المذکورة لکن ان اخبر به الفاسق او المستور یتحری لان ہذا امر لا
یستقیم تلقیه من جہة العدول بخلاف امر الحدیث ففی کثیر من الاحوال لا یکون العدل حاضرا عند الماء
فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا یکون خبر الفاسق والمستور ساقطا الاعتبار فاوجبنا انضمام
التحری به انتہی مختصرا وہکذا فی عامة کتب الاصول اور اس محل مین جو تحری کی گئی تو یہی معلوم
ہوا کہ خبر واقدی کی حق ہے اسلئی کہ جسوقت پانی بیر بضاعہ کا جاری ساتھہ سقی بساتین کے تہا تو ضرور
تہا کہ بالضرور ساتہہ وقوع جیفون اور لتون حیض اور گندگیون کے جیسا کہ نزدیک جمہور کے ثابت
اور مسلم ہے لون اور بو اور مزہ اسکا متغیر ہو جاتا اور اجماعا نجس قرار پاتا اور یہہ بات حضرات
شافعیہ بھی مانتے ہین کہ رنگ اور بو اور مزہ اوسکا متغیر نتہا ورنہ قول طہارت اوسکی کا مخالف
اجماع ٹہرتا ہے پس یہہ قرینہ صریحہ ہے اس بات کا کہ پانی اوسکا جاری تہا قال العلامة ابن نجیم
فی البحر والدلیل علی انه کان جاریا ان الماء الراکد اذا وقع فیه عذرة الناس والجیف والمحائض
والنتن تغیر طعمه وریحه ولونه وتنجس بذلک اجماعا ولیس فی الحدیث فدل ذلک علی جریانه انتہی
وقال ایضا ہذا وقال الامام ابو نصر البغدادی المعروف بالاقطع لا یلیق بالنبی صلی اللہ علیه وسلم انه
کان یتوضأ من بیر ہذه صفتہا مع نزاہته وایثاره الرائحة الطیبة ونہیه عن الامتخاط فی الماء فدل ان

ذلک کان یفعل فے الجاہلیۃ فشک المسلمون فے امرِ ابنتین النبیؐ صلے اللہ علیہ وسلم انہ لا اثر لذلک مع کثرۃ الزاج انتہے اب اس تقدیر پر عدم توثیق واقدی بہی ہمکو مضر نہین آور اگر شبہہ پڑی کہ واقدی تو زمانہ صحابہ اور تابعین مین نہتہی پس خبر جریان بیر بضاعہ کی کسی کسی ہوگی اور وہ خبر صحابہ یا تابعین کیطرف منتہی ہوگی پس یہہ خبر راجع ہوئی طرف حدیث کے اور واقدی نے حذف رواۃ کرکے اسکو ذکر کیا پس عدم توثیق اونکی مضر ہوگی تو جواب یہہ ہی کہ یہہ امر اصلا ثابت اور معلوم نہین کہ واقدی نے یہہ خبر صحابہ یا تابعین سے بوسایط یا بلا واسطہ سنی جائز ہے کہ زمانہ واقدی تک بیر بضاعہ بصفت قدیمہ باقی ہو یا بعد تابعین کے اور لوگون نے اوسکو بصفت قدیمہ دیکہا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو پس ہونا اس خبر کا حدیث کسطرح جانا گیا ظاہرا وسکا خبر ہے جبتک کوئی قرینہ حدیثیت کا متعین نہو حدیث اُسکو نہین کہہ سکتی اور احتمالات محضہ سی ابطال اُسکا نہین کرسکتے آور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ مجمع البحار مین لکہا ہے حق واقدی مین قیل کذّابٌ احتالٌ فے ابطالِ الحدیثِ نصرۃً للرأيِ الخ باوجود سقوط کی ساتہہ اجوبہ سابقہ کے بہی مدفوع ہے باینطور کہ قائل مجہول جسکی طرف عبارت مجمع البحار مین ساتہہ لفظ قیل کے اشارہ واقع ہی ساتہہ جرح مبہم یا مفسر کے کب یہہ رتبہ رکہتا ہے کہ توثیق ابن ماجہ اور دراوردی اور ابن جوزی وغیرہم کو اٹہادی پس امید ہی کہ ہر ذی فہم منصف پر کہل گیا ہو یہہ امر کہ کوئی برہان مؤلف معیار کی مبطل بلکہ مضعف آثار مذکورہ مرویہ مجتہدین صحابہ کو اور مصحح تاویلات زعمی آثار مسطورہ کو اور مثبت سقوط اعتبار واقدی کو اور قابل احتجاج ہونے حدیث قلتین کو معرض بیان مین نہ آئی و سیجی مزید تفصیل لذلک عند ردِ اقوالہ انشاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** ہم کہتے ہین کہ حدیث قلتین نہین ہے قابل سند کے الخ **قال مولف المعیار** یہہ حدیث صحیح ہے الخ مین کہتا ہون ساتہہ فضل و توفیق ربانی کے کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہی اور وہ ائمہ حدیث جنکی کلام سی استناد اور حجت پکڑی جاتی ہے اس حدیث کو ضعیف کہتی ہین انہین سی حافظ ابن عبد البر اور قاضی اسمعیل اور ابو بکر ابن العربی اور ابن المدینی شیخ بخاری اور ابو داؤد اور امام غزالی اور امام رویانی ہین بلکہ امام رویانی نے نقل کیا ضعیف ہونا اسکا ایک جماعت محدثین سی اور ذکر کیا شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے بہت وجوہ روایات اس حدیث کو اور بحث طول کی اوسمین خلاصہ اوسکا یہہ ہی کہ یہہ حدیث ضعیف ہی اور اسی سبب سی شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث کو اپنی کتاب مسمی بہ امام مین نہین ذکر کیا باآنکہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہین اور حاجت ذکر و تصحیح اس

حدیث کے بہت اثبات ونصرت مذہب شافعی کے بہت تھے قال الحافظ ابن نجیم فی البحر قد ضعف
الحدیث ضعفا وطعن فیہ الحفاظ ابن عبد البر والقاضی اسمعیل بن اسحاق وابو بکر ابن العربی
المالکیون ونقل ضعفہ فی البدائع عن ابن المدینی وقال ابو داود لا یکاد یصح لواحد من الفریقین
حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی تقدیر الماء ولزم منہ تضعیف حدیث القلتین وان کان ابو داود
فی کتابہ وسکت عنہ وکذا ضعفہ الغزالی فی الاحیاء والرویانی فی البحر والحلیۃ قال فی البحر وحسبنا
ونعتہا جوابا انہم بخراسان والعراق ذکرہ النووی کما نقلہ عنہ السراج الہندی وقال الزیلعی المخرج
وقد جمع الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید فی کتاب الامام طرق ہذا الحدیث ورواتہ واختلاف الفاظہ
واطال فی ذلک اطالۃ تلخص منہا تضعیفہ لذلک فلذلک اضرب عن ذکرہ فی کتاب الالمام مع شدۃ
الاحتیاج الیہ انتہی پس اولا تو ہمکو وجوہ ضعف حدیث مذکور کے تفصیل کرنیکی حاجت نہیں ہے ان
اکابر محدثین اور محققین کا ضعیف کہدینا اسکو کافی ہے خواہ وجہ اوسکی ضعف رواۃ ہو یا اضطراب
متن یا ابہام معنی یا امر آخر پس مؤلف معیار جو ضعف اسناد وغیرہ وجوہ میں سبب ضعف کے دفع
کرکے ان اکابر محدثین کی تغلیط کرتا ہے علی تقدیر تسلیم صحۃ الرواۃ اس سے ضعف حدیث دفع نہیں
ہوتا اسلئے کہ ماہرین فن حدیث خوب جانتے ہیں کہ اسباب ضعف حدیث کی بہت ہیں منجملہ انکے اضطراب
فی المتن والاسناد اور مطعونیت رواۃ یا تسامہ اور اعضال اور تحریف اور تدلیس اور شذوذ اور
تصحیف اور ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہیے پس رواۃ میں سبب کے دفع کرنے سے جمیع اسباب ضعف
دفع نہونگے کہ حدیث صحیح قوی اور محتج بہ ہو جاوی اور وجوہ خمسہ ضعف حدیث قلتین کے جو مؤلف
تنویر الحق نے بیان کی ہیں اونمیں طعن فی الرواۃ کہیں نہیں کیا پس توثیق رواۃ آپکی زائد اور غیر
مفید ہے ہم اوسکی رد و تسلیم میں بحث نہیں کرتے اور حدیث توثیق رواۃ طی کرکے کہتے ہیں کہ
یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث قلتین کو تصحیح کیا ہے ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم اور دارقطنی
نے اور نقل کرتا ہی اسکو کبھی محلی مولانا شیخ سلام اللہ سے اور کبھی بلوغ المرام شیخ ولی اللہ سے اور کہتا
ہی کہ امام طحاوی نے بھی صحت اس حدیث کی تسلیم کرلی ہے جواب اسکا یہہ ہی کہ تصحیح ان اکابر کی منافی
تضعیف حضرات مذکورین سابقین کی نہیں ہے اسلئے کہ تصحیح انکی راجع ہے طرف اسناد کی اور تضعیف انکی
راجع ہی طرف اضطراب متن یا ابہام معنی کے چنانچہ کلام امام طحاوی جسکو مؤلف معیار خود شرح معانی الآثار

سے نقل کرتا ہے وہ یہہ ہی خبر القلتین صحیح واسنادہ ثابت لاکن انما ترکنا ولانا لا نعلم ما القلتان
انتہے شاہد عدل ہے اس مدعا پر یعنے حدیث قلتین اگرچہ من حیث الاسناد صحیح وثابت ہے
لیکن احتجاج ساتھہ اسکے صحیح نہین ہو سکی کہ اسکے معنی مین ابہام ہے پس ہمکو تصحیح منقول مولف
معیار سے کچھہ مضرت نہوئی اور یہہ جو کہا ہے کہ بیہقی کا ضعیف کہنا اس حدیث کو بایں معنی ہے
کہ یہہ حدیث علی شرط الشیخین نہین ہے ورنہ وہ کلام جو محلے سے منقول ہوا ہے بیمعنے
ہو جائیگا انتہی لایق اصغا نہین ہو سکی کہ ایسا امام حدیث یعنی بیہقی اس حدیث کو جو علے
شرط الشیخین نہو خلاف اصطلاح اہل حدیث کے ہرگز ضعیف نکہیگا اور اصطلاح اہل حدیث مین
کبھی اطلاق ضعیف کا اوپر احادیث صحیحہ کے اگرچہ علے شرط الشیخین نہون نہین کیا جاتا ورنہ
اکثر احادیث صحیحہ بیہقے اور ترمذی اور ابو داؤد اور باقی کتب کے جو تمام مستند ہین جمیع
اہل مذاہب حقہ کے سب ضعیف کہلائینگی البتہ یہہ امر ہے کہ مراتب صحت کے مختلف ہین ساتھہ
قوت اور زیادت قوت کے لیکن کوئی مرتبہ صحت کا اگرچہ اقوی نہو متحد ساتھہ مرتبہ
ضعف کے نہین ہے دہو مما لا یخفے علے من لہ ادنی مس بفن الحدیث اور قطع نظر از ین
ہمنے تسلیم کیا کہ بایں معنی بھی اطلاق ضعیف ہوتا ہے لیکن اگر اسجگہہ یہہ معنی مراد ہوتے تو
ایسے اکابر شافعیہ جیسے امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہم استناد ساتھہ اس حدیث
کے مع شدۃ الاحتیاج کیون ترک کر دیتے اور نقل صاحب محلی کی کس پایہ مین ہے
کہ بمقابلہ نقل زیلعی سنی جاے صاحب محلی شیخ سلام اللہ رہنے والے بلدہ راقم الحروف
کے اور قریب العہد تھے اس زمانہ سے اور حال اونکا بتفصیل معلوم ہوا اور دیکھنے والے
اور تلامذہ اونکے ابتک بہت سے موجود ہین اونکا علم و فہم تو موافق علماء اس زمانہ کے بھی
نتہا زیلعی و کرخی و طحاوی چہ رسد پھر ہمنے یہہ بھی مسلم رکھا کہ نقل صاحب محلی بمقابلہ نقل
زیلعی مین قابل اعتبار ہے لیکن تطبیق بین النقلین یون ہی کہ تصحیح مصححین حدیث قلتین کے
راجع ہی طرف صحت اور ثبوت اسناد کے اور تضعیف مضعفین کے متوجہ ہی طرف غیر صحیح
ہونے حدیث کے بجہت ابہام وغیرہ کے کما سیجی بیانہ عنقریب اور یہہ جو مولف معیار
نے کہا کہ غزالی اور رویانی وغیرہم مقلدین کسی ہین نہ ائمہ جرح و تعدیل سے پس انکی قول کا

یہ ... عجیب بات ہی صاحب نیل ... جیسا امام غزالی اور ... اور ابن
صب ... اسمعیل اور ابو بکر بن العربی اور دار قطنی اور ابن المدینی استاد محمد بن
اسمعیل بخاری وغیرہم سب ائمۂ ... کا اعتبار ایسی ... کیا جواب آمدنا بیضہ کہ یہہ حکم کس
حدیث ... جرح و تعدیل معتمد نہیں ہوا کرتے اور آپس میں مقابل اور قسیم ہیں امام عبد اللہ بن
اور امام غزالی اور رویانی وغیرہم من المذکورین کا شافعیہ میں اور مرتبہ البزدوی و ابو ... ملیحی
اور صاحب ہدایہ کا حنفیہ میں بہت واضح ہی یہانتک کہ انکو محققین اصحاب میں سے بعض نے
اقسام مجتہدین سے شمار کیا ہی انپر ایسی طعن بلا دلیل جت عنکبوت سے بھی زیادہ واہی ہی
اور یہہ جو مولف معیار نے کہا کہ ابو داؤد ضعیف کہنا ابن عبد البر اور ابو داؤد اور علی بن المدینی
الا سو البتہ جرح انکا پایہ اعتبار میں ہی لاکن اگر با بیان سبب ہو اور با دلیل ہو تو معتبر ہی
بلا بیان سبب جرح انکا بھی مقبول نہیں ہونیکا جیسا کہ اسکو وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح
نخبہ میں نقل کیا ہے انتہی محل غور ہے کہ کلام وجیہ الدین علوی کا بیچ جرح اور تعدیل روات
احادیث کے ہے نہ بیچ صحت اور ضعف نفس احادیث کے جیسا کہ ابتدای مبحث میں فرماتے
ہیں ومن المہم ایضاً معرفۃ احوالہم تعدیلاً و جرحاً و جہالۃ انتہی پہر بعد اتمام مبحث کے فرماتے
ہیں وقد عقد ابن عبد البر فی کتاب العلم باباً لکلام الاقران المعاصرین بعضہم فی بعض ورای
ان اہل العلم لا یقبل جرحہم الا ببیان واضح والجرح مقدم علی التعدیل یعنی اذا تعارض
الجرح والتعدیل فی راو واحد فجرحہ بعضہم وعدلہ بعضہم فالجرح مقدم علی التعدیل وقیل ہو اطلق ذلک
جراحۃ لکن محلہ التفصیل وہو انہ ان صدر مبیناً سببہ من عارف باسبابہ لانہ ان کان غیر
مفسر مثل قولہم فلان ضعیف وفلان لیس بشیء او نحو ذلک معتبراً علی ذلک لم یقدح
فیمن ثبت عدالتہ الخ یعنی ابن عبد البر نے کتاب العلم میں ایک باب علحدہ منعقد کیا ہی
اسمیں نقل کئی ہیں اعتراضات بعض ہمعصروں کے اوپر دوسری ہمعصروں کی اور سمجہا ہی
یہہ بات کہ اہل علم نہیں قبول کرتے ہیں جرح معاصرین کا مگر ساتھہ بیان سبب کے اور جرح
مقدم ہے اوپر تعدیل کے بیچ حق راوی واحد کے یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون
کیا اور بعض نے کہا کہ یہہ راوی ثقہ اور اچہا ہی تو اعتبار کیا جائیگا قول طعنہ والوں کا

اسکو ایک جماعۃ محدثین نے مطلق چھوڑا ہے لیکن حق یہہ ہی کہ اگر عارف فن حدیث جاننے والا اسباب جرح کا ساتھہ بیان سبب کے جزم کرے تو جرح اوسکا مقبول ہی اسلئے کہ اگر بغیر بیان سبب کے جزم کریگا تو عدالت راوی مین قدح نہوگا انتہی ترجمۃ آپ بہت ظاہر ہے اس کلام وجیہ الدین سے یہہ امر کہ یہہ بحث حق رواۃ احادیث مین ہی نہ حق نفس احادیث مین بلکہ طعن جو نفس احادیث مین ہو تو اوسکو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہیں اور ہمنی جو ائمہ مذکورین سے طعنہ اوپر حدیث قلتین کے نقل کیا ہے اسمین طعنہ اوپر رواۃ کے نہیں کہ جو رواۃ مین یہہ کلام متوجہ ہو اب تلبیس مؤلف معیار کے جو قابل تعجب کی ہے ہکو کیا معلوم ہو کہ شاید مؤلف معیار راوی اور مروی مین تفرقہ نہیں کرسکا جو حکم راوی حدیث مین جاری کیا دیکھو طعن ارباب حدیث کی بیچ احادیث ضعیفہ کے بیشتر جگہون مین ساتھہ بیان اسباب کے نہیں ہین جسکو حدیث مین مہارت ہی اور کتب حدیث اوسکی نظر سے گذری ہین اسپر یہہ بات بہت واضح ہے کہ اکثر جگہہ بیہقی اور دار قطنی اور امام احمد حنبل اور علی بن المدینی اور یحیی ابن معین وغیرہم من النقاد احادیث مین فرماتے ہین کہ یہہ ضعیف یا غیر محتج بہ ہی اور باوجود اسکے ان احادیث کو محدثین ضعیف مانتی ہین اور مثل مؤلف معیار کے شرائط طعن رواۃ کی جو آپسمین جاری ہوتی ہین اخبار واحادیث مین جاری نہیں کرتے بلکہ اسباب ضعف کے قابل بیان ہونا بلکہ قابل درک فہم مضعفین مفصلاً ہونا بھی ضروری نہیں ہین فقط ذوق سلیم حکم ضعف کا اوپر کسی حدیث کی کرتا ہے اور اگر وجہ ضعف کی دریافت کیجاوی تو مضعف اوسکو تفصیلاً جانتا ہی اور نہ بیان کرسکتا ہے پہر ضعف اسکا نزدیک محققین کے مانا جاتا ہی اور حدیث کو معلل کہا جاتا ہی اور غیر صحیح بھا کنا جاتا ہی قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی وابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر وشرحہ والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث المعلل ہو الحدیث الذی اطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ لیس للجرح مدخل فیہا لکونہ ظاہرا وہو من اغمض انواع علوم الحدیث وادقہا واشرفہا حتی قال ابن مہدی لان اعرف علۃ حدیث احب الی من ان اکتب عشرین حدیثا لیس عندی ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا وحفظا واسعا ومعرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ وملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ الا القلیل من

اہل زمان ان کے ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری ویعقوب بن شیبۃ والی حاتم والنوی
ذرعۃ والدارقطنی وتدتفسیر عبارۃ المعلل من اقاحۃ الحجۃ سے دعوا ویل بالذوق کا تفسیر سے
تقد الدراہیم والدنانیر قال ابن مہدی انہ الہام قو قلت لمن ابن قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من
لا یجد لما یدلک انتہی اور جو عبارتین شرح نخبۃ سے کہ مجلین مؤلف معیار نے نقل کے ہین سب
حق طعن رجال حدیث مین وارد ہین کام پس کوئی نقل تصحیح حدیث ثقلین مین اسکو مفید ہوئی اور
نام جو دہ محدثین کا گنتا کام نہ آیا اور صحیح کہنا بعض محدثین کا ایسی حدیث کو جو مخالف پڑے
اجماع صحابہ کے اور ضعیف کہین اسکو ائمہ حدیث مثل بیہقی اور ابو داؤد اور علی بن المدینی
اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رویانی اور ابن دقیق العید اور ابو بکر بن العربی نے غیرہ
کیونکر قابل اعتبار و قبول ہوگا قال الشیخ عبد الحق الدہلوی سنے شرح المشکوۃ قال ابن المدینی
ہو امام ائمۃ الحدیث بشیخ البخاری انہ مخالف للاجماع الصحابۃ فاتق الزہری وتبع فی تیرزقرم فامر
ابن عباس وابن الزبیر بخروج الاثر کنہ بحضور الصحابۃ ولم ینکر منہم احد فیکون حدیث القلتین مخالفا
للاجماع انتہی البتہ اگر قول صحت حدیث مذکور کو محمول کرو اوپر صحت اسناد کے اور قول ضعیف
کو اوپر وجوہ آخر کے تو تطبیق بین الکلامین ممکن ہی اور مقبول لیکن اس تقدیر پر حدیث مذکور قابل
احتجاج نہو جائیگی اور ایسی تصحیح حدیث جو راجع ہو طرف اسناد کی مؤلف معیار کی کام آئیگی پس
دفع کرنا مؤلف کا اسناد کی اضطراب کو مفید و صرف ہی ہمنے دعوی اضطراب فی الاسناد کا
نہین کیا جو اسکا مدعی ہو اوس سی یہہ بحث چاہئیے اور ہم جب اضطراب فی متن الحدیث دراہیم
سنے اسکا بیان کرینگے تو وہ انپر حال تحقیق اور قلعۃ مولف کا کہل جائیگا اور وہ جو مولف نے
زبان عربی مین کہا کہ اس تحقیق سی ساقط ہوا کلام بعض قاصرین کا کہ جرح مقدم ہی اوپر تعدیل
کے اسلئی کہ اسجگہہ ہمنے جرح کو اوڑا ہی دیا انتہی اور عبارت مسلم نقل کے اور اوسمین تحریف
کرکے لفظ عند الاکثر حذف کر دیا باآنکہ اس کلام کے توجیہ سی ہمکو کچہہ غرض نہین مگر اتنی بات
کہتے ہین کہ اس قائل نے مذہب اکثر اصولیین پر جو جرح کو مطلقا تعدیل پر ترجیح دیتی ہین
بنا کرکے کلام کیا ہے چنانچہ عبارت مسلم یہ ہے اذا تعارض الجرح والتعدیل فالتقدیم للجرح
مطلقا عند الاکثر انتہی پس اگر مؤلف معیار نے قول اکثر کو مسلم نکیا تو اس سی بحث نہین ہے

قال صاحب التنویر اور وجہ دوسری یہہ ہے کہ حدیث قلتین کے مخالف ہی اجماع صحابہ کے
الخ قال مؤلف المعیار اس مغلطہ سے تین جواب ہین الخ اقول یہہ جو مؤلف جواب اول مین کہتا
ہے کہ پہلے اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی مین کلام ہے جیساکہ سابق ذیل مین حدیث
زنجی کے انکار امام شافعی اور سفیان ابن عیینہ اور ابو عبید کا سنن کبری اور محلی سے منقول
ہوا انتہی جواب اسکا یہہ ہے کہ ہمنے پیشتر بوضاحت ثابت کیا یہہ امر کہ عدم علم امام شافعی
اور ابن عیینہ کا دین اللہ تعالی مین حجت اور مثبت احکام نہین اور خبر نزح زمزم کے ان
ثقات نے نقل کی ہے کہ انکو جھوٹا نہین کہہ سکتی پس انکار شافعی اور ابن عیینہ اور ابو عبید
سے قصہ نزح زمزم کا اور اجماع صحابہ کیونکر باطل ہوگا وقد مر مفصلا فسقط الجواب الاول
اور یہہ جو جواب ثانی مین کہا ہے کہ اگر تسلیم بھی کیا جاوے تو اجماع سکوتی ہے اور اجماع
سکوتی امام شافعی بلکہ بعض حنفیہ بھی حجت شرعی نہین جانتے جیساکہ مسلم الثبوت مین ہے
انتہی حال اسکا یہہ ہے کہ مسلم الثبوت مین کہا ہے جب بعض علما فتوی دین یا حکم جاری کرین
اس زمانہ مین کہ ابھی مذاہب ائمہ مجتہدین کے قرار نہین پائی تھے اور ساکت رہین باقی علماء
مجتہدین اور اس سکوت پر مدت تامل کرنیکی بحسب عادت کے گزر چکے اور اسمین احتمال تقیہ کا
بھی نہو تو اکثر حنفیہ فرماتے ہین کہ یہہ اجماع قطعی ہے اور نزدیک ابن ابی ہریرہ کی فتوے
کے حق مین قطعی ہے اور قضا کے حق مین قطعی نہین اور نزدیک جبائی معتزلی کے بعد
عصر مجمعین کے قطعی ہوجاتا ہے اور یہہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی جب بنتا ہے کہ حادثہ
بکثرت ہوا اور عموم بلوی مین مکرر ہوا اور مختار مذہب یہی ہے اور آمدی اور کرخی کا مختار یہی
ہے کہ یہہ اجماع ظنی ہے اور ایک روایت امام شافعی سے یہہ بھی ہے کہ اجماع سکوتی حجت
نہین وعبارتہ اذا افتی بعضہم او قضی قبل تقرر المذاہب وسکت الباقون وقد مضی مدۃ
التامل عادۃ ولا تقیۃ فاکثر الحنفیۃ اجماع قطعی وابن ابی ہریرۃ فی الفتیا لا القضاء والجبائی
بعد الانقراض وقیل اذا کثر وتکرر فیما یعم بہ البلوی وہو المختار ومختار الآمدی والکرخی ظنی و
عن الشافعی لیس بحجۃ انتہی وقال فی حاشیۃ المنہوۃ وعن الشافعی ہو مذہب اکثر الشافعیۃ الی
ان ہذا ہو مذہب الشافعی وذکر ابن الحاجب وغیرہ فی خلافہ روایۃ عنہ ایضا وحمل بعضہم قول الشافعی

صفحہ ۔ مسند میں حاکم و الاثبات ... واذا تعسر من غیرہ انتہی اس عبارت مسلم سے بخوبی
دیکھو یہہ کہان سے کہ مذہب امام شافعی کا یہی ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہین ہے البتہ
ایک روایت امام شافعی سے یہہ بہی اور اوسکو اکثر شافعیہ یہہ کہتے ہین کہ یہہ مذہب شافعی
ہے اور مذہب ہونا شافعی کا محقق نہین بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اسکی نسبت مین دوسری
روایت شافعی سے نقل کی ہے اور یہہ کہنا مولف معیار کا کہ قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے
قول ابن حاجب وغیرہ سے کلام بلا برہان ہے مدار قوت خبر اور صحت کا زیادہ وثوق
اور عدالت اور کثرت علم مخبر ہے فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے اب ہمنے تسلیم کیا
کہ مذہب شافعی یہی ہے لیکن ایسا مذہب ہے کہ خلاف ہے برہان کے پس مذہب خلاف دلیل
برہان کے کب لائق قبول و استناد ہے دیکھو محققین علماء شافعیہ ہی اسکو رد کرتے ہین اور
کہتے ہین کہ حق یہی ہے کہ سکوت صحابہ کو بجہت رعب وغیرہ ماننا اور اجماع سکوتی کو
حجت سمجہنا بہت بعید ہے قال الآمدی فی الاحکام والحق ان الاحتمالات المذکورۃ النافیۃ
لحجیتہ بعیدۃ الوقوع فی عہد الصحابۃ لقوۃ دینہم وشدۃ ورعہم فلا یبعد ان یکون الاجماع
السکوتی الواقع فی عہدہم حجۃ انتہی وقال العلامۃ التفتازانی الشافعی فی التلویح واعلم ان
مثل ہذا الاجماع یسمی الاجماع السکوتی لا یکفر جاحدہ وان کان ہو من الادلۃ القطعیۃ بمنزلۃ
العام من النصوص انتہی بالجملہ حجت نہ ماننا اجماع سکوتی کا قابل التفات نہین اور یہہ جو کہا
ہے جواب ثالث مین کہ نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے نتہا بلکہ بطور تنظیف کی تہا تو
جواب اوسکا ہم پیشتر بتفصیل دیچکے ہین لیکن مجملا پہر کہتے ہین کہ یہہ کلام تمہارا جسوقت
درست ہو کہ بر تقدیر تسلیم روایت نزح زمزم کے ٹہیرا اور نزح زمزم کی روایت یون ہی کہ تمام پانی
اسکا نکالنا چاہا اور بجہت اسکی کہ جانب حجر اسود سے اوسمین چشمہ جاری تہا پانی اوسکا تمام
نہین ہوتا تہا پس اوسکو قباطی یعنی باریک کپڑی لگا کر بند کیا اور جب ان تدابیر سے سب
پانی اسکا نکال لیا تب اوسپر حکم تطہیر کیا کما مر نقلا عن الزیلعی وغیرہ تو اب یہہ جواب احتمال تنظیف
کا ہرگز بن نہین سکتا اسلئے کہ فقط تنظیف کیواسطے ایسی اہتمامات نکالنی پانی کے اور بند کرنا چشمون
کا نہین ہوتا اور بالغرض اگر دو ایک صحابی نے بلا وجہ ارتکاب ایسی فعل بلا فائدہ کا کیا تو اور

صحابہ موجود ہین الیسی فعل عبث پر انکار کیون نہین کرتے تھی اور یہہ جو کہا کہ سنن کبری اور محلی مین منقول ہوا کہ ابن عباس رضنے ایسی حوض سی وضو فرمایا کہ اسمین مردار پڑا ہوا تہا علی تقدیر تسلیم صحۃ النقل اور توثیق رواۃ اوسکی کے اسمین یہہ ہی کہ یہہ نقل مولف کو جب مفید ہوگی کہ اس حوض کا صغیر ہونا مقدار عشر فی عشر سی ثابت کرے اور جب یہہ بہی احتمال ہی کہ وہ حوض کبیر ہو تو وقوع جیفہ سی فقط کیونکر نجس ہوگی پس وضو کرنا اس سی دلیل اوپر عدم تنجس زمزم کے بنا بر موت زنگی کے نزدیک حضرت ابن عباس رضکے ہوا پس ظاہر ہوا یہہ امر کہ قول کرنا نزح زمزم کو فقط واسطے تنظیف کے ایک تقول صرف ہی کہ قابل اعتنا نہین بقبول مجول چہ رسد نسقط الجواب الثانی الشاذ من الیہ سبحانہ العصمۃ **قال صاحب التنویر** اور یہہ وجہ یہہ ہی کہ حدیث قلتین کے مضطرب ہے الخ **قال مؤلف المعیار** اس قول مین مؤلف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے الخ **اقول** وباللہ سبحانہ التوفیق حدیث قلتین کے روایت کی ہے اصحاب سنن اربع نے ابن عمر رضسے قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر روی اصحاب السنن الاربعۃ عن ابن عمر سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو سُئِلَ عَنِ الماءِ یکونُ فی الفَلاۃِ وما ینوبُہ مِنَ السِّباعِ والدواب فقال اذا کانَ الماءُ قُلَّتَینِ لم یَحمِلِ الخَبَثَ انتہی اسکو مؤلف تنویر نے کہا کہ مضطرب ہے من حیث المتن والمعنی اضطراب معنوی یہہ کہ معنی لم یحمل خبثا کے یہہ ہین کہ نجاست کو نہین اٹہاتا یعنی نجس ہو جاتا ہے اور دوسری روایت عبد اللہ ابن عمر سی یہہ ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کانَ الماءُ قُلَّتینِ لم یُنَجِّسہ شَیءٌ رواہ ابن ماجۃ وابو داود پس یہہ حدیث صراحۃ مخالف ہے معنی حدیث اول کے اگرچہ بیان اضطراب حدیث مذکور کا راقم الحروف کے نزدیک تمام اسوجہ کے مقبول نہین ہی اور جواب معقول رکہتا ہی لیکن یہہ دفع مولف معیار کا کہ حمل کے یہہ معنی نہین ہین تحمل کی ہین غلط ہی اسلئی کہ حمل کے یہہ معنی کتب لغۃ مین مصرح ہین کما سیجی اور یہہ جو کہا ہے کہ پہر اس اٹہانیکے دو معنی ہین ایک یہہ کہ اٹہانے سی نجاست کے انکار کرتا ہی اور ظاہر ہے کہ ایسا اٹہانا حدیث قلتین مین متصور بہی نہین انتہی یہہ معنی ہے اسلئی کہ معنی ابا کرنے اور انکار کرنیکے بنسبت اشیاء غیر مدرکہ کے یہہ ہین کہ شی انکار کی گئی کو قبول نہین کرتا البتہ انکار اور ابا اشیاء مدرکہ کا زبان سی ہوتا ہی وہ اس محل مین متصور نہین اور انکار معنے

عدم قبول اور رد ہونے کے مقصود بلکہ واقع ہی تاویلیں جمع البحار لم یحمل ای لم یقبل ولم یحمله
فنسیفه انتہی وقال فی موضع آخر اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا لم یظہره ولم ینجسه الخبث
نسبه من قولہم فلان لا یحمل غضبا ای لا یظہره ای لا ینجس بوقوع الخبث فیه وفی النہایة
تفسیره ان معنی لم یحمل لم یظہر ومقتضی قولہم لم یحمل غضبه ان معناه لم یظہره ومنها تبیانات ظاہرة وقیل
ای یدفعه عن نفسه من قولہم فلان لا یحمل الضیم اذا اباه ودفعه عن نفسه وقیل ای لم یحتمل ان تقع فیه
نجاسة لانه ینجس بوقوع الخبث فیه انتہی اور چونکہ یہہ اضطراب جو مؤلف تنویر الحق نے ذکر کی ہے
ہمارے نزدیک مقبول اور معقول نہیں لہذا اسکی جوابات میں ہم تفصیل نہیں کرتے باقی
رہا اضطراب فی المتن بیان اوسکا یہہ ہی کہ روایت ولید کی تو محمد بن جعفر بن الزبیر سے لم ینجسه
شیء ہے اور روایت محمد ابن اسحاق کی یوں ہی سئل عن الماء فی الفلاة وترده السباع والکلاب
فقال اذا کان الماء قلتین لا یحمل الخبث اور کہا اسمعیل بن عباس نے محمد بن اسحاق سے الکلاب
والدواب پس محمد بن اسحاق کبھی تو کہتے ہیں ترده السباع والکلاب اور کبھی کہتے ہیں الکلاب
والدواب اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سے اور وہ عاصم سے اور وہ عبید اللہ بن عبد اللہ
سے اور وہ اپنے باپ سے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں
اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثا لم ینجسه شیء اور سنن اربع میں روایت ہے حدیث کی ابن عمر سے
یوں ہے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہو یسئل عن الماء فی الفلاة وما ینوبه من
السباع والدواب فقال اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث اور دارقطنی نے ساتھ اسناد
صحیح کے روایت ابن القاسم سے انہوں نے ابن المنکدر سے انہوں نے ابن عمر سے روایت
کے اذا بلغ الماء اربعین قلة لم ینجس آپ دیکھو کہ یہہ اضطراب جو اس متن حدیث میں واقع
ہے کسی طرح سے یہہ نوع نہیں قال العلامة ابن الہمام نے فتح القدیر ففیه اضطراب کثیر فی متنه
ففی روایة الولید عن محمد بن جعفر بن الزبیر لم ینجسه شیء وروایة محمد بن اسحاق لسند وسئل عن
الماء یکون فی الفلاة وترده السباع والکلاب فذکر الاول قال البیہقی وہو غریب وقال
اسماعیل بن عباس عن محمد بن اسحاق الکلاب والدواب ورواه یزید بن ہارون عن حماد بن سلمة
فقال الحسن الصباح عنه عن حماد بن سلمة عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ بن عمر

نجستا تاً فيه مقرا رفيه جلد بعير ميت فتوخأنا منه فقلت له اشوضا منه وفيه جلد بعير ميت تحدثني
عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثا لم ينجسه شئ ورواه ابو مسعود
الرازي عن يزيد فلم يقل او ثلثا لم ينجسه شئ وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه
عن القاسم بن عبد الله العمري عن محمد ابن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلة فانه لا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني بالقاسم وذكر ان الثوري
ومعمر بن راشد وروح بن القاسم رووه عن المنكدر عن ابن عبد الله بن عمر موقوفا ثم روى
باسناد صحيح من جهة روح ابن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر قال اذا بلغ الماء اربعين قلة
لم ينجس واخرج رواية سفيان من جهة وكيع وابي نعيم عنه اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجسه شئ
واخرج رواية معمر من جهة عبد الرزاق عن غير واحد عنه واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر ابن
السري عن ابي لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين قلة لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال
وخالفه غير واحد رووه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربا ومنهم من قال اربعين دلوا وهذا الاضطراب
يوجب الضعف ولين وتليين الرجال مع ما فيه من الاضطراب في معناه ايضا انتهى اور وه جو
جواب امام نووی کا مؤلف معیار نے نقل کیا ہے کہ روایت شک والی جسمین قلتین او ثلاثا ہی
شاذه ہی پس متروک ہوگی اور اسکا ہونا اور نہونا برابر ہے انتہی ساقط ہی اسلئی کہ امام طحاوی
نے اس روایت کو ثابت کیا ہی اور شذوذ اسکا دفع کیا ہی قال العلامة ابن نجیم فی البحر الرائق
لكن الطحاوی اثبته باسناده فی شرح معانی الآثار انتہی راقم الحروف کہتا ہی کہ شاذ کہنا امام
نووی کا اس روایت کو بلا برہان ہی اسلئی کہ شاذ اصطلاح محدثین مین اس حدیث کو کہتی ہین
کہ راوی اسکا مخالفت کری روایت مین راوی ارجح کی از روی حفظ کے یا عدد کے قال
ابن حجر نے شرح نخبة الفكر الشاذ لغة المنفرد واصطلاحا ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه
حفظا او عددا پس روایت حماد ابن سلمه مین کوئی راوی نسبت روایت اخری کے مرجوح نہین
ہے نہ حفظا اور نہ عددا پس شاذ کیونکر ہوگی ومن ادعى فعليه البيان ومتى لم يبين لا يسمع بلا
برہان اور یہہ جو مؤلف معیار کہتا ہے شاذ کیا بلکہ منکر ہے کیونکہ تمام روایتون صحیحہ مین
یعنے ترمذی اور ابو داؤد کی متن اور نسائی اور ابن خزیمہ کے بلکہ خود ابن ماجہ کے دو روایتو نمین

بھی ہے اور بخاری نے تعلیقاً تخریج کی یعنی دو قول اور سب ائمہ جرح و تعدیل نے اسکو صحیح کہا ہے
اور اصحاب سنن نے روایت کی ہے اور شک نہیں ہے کہ محض ابن ماجہ نے تخریج کی ہے اور اسکی بعض حدیثوں
میں کلام ہے اور از انجملہ حماد بن سلمہ کہ اونکے حافظہ میں آخر عمر میں فتور ہو گیا تھا جیسا کہ تقریب
میں ہے اور از انجملہ وکیع ابن جراح کہ اونکو اوہام بہت ہوتے تھے جیسا کہ تقریب میں ہے
اور از انجملہ علی بن محمد کہ یہہ بھی بھولتے تھے جیسا کہ کہا تقریب میں پس بظن غالب
شک نہیں تینوں میں سے کسی سے صادر ہوا ہے تو یہہ حدیث ضعیف مقابلہ میں احادیث
صحیحہ کے منکر ہو گئی انتہی تو جواب اسکا یہہ ہے کہ حدیث منکر جب ہو کہ مرجوح مقابلہ میں
حدیث راوی راجح کے ہو اور یہاں اسکی راوی میں ضعف بھی ہو کما عرفت بالتعریف و
التشبیہ بعبارۃ شرح نخبۃ الفکر اور تینوں راوی جنکو مؤلف نے ضعیف قرار دیا ہرگز
ضعیف نہیں ہیں البتہ مرتبہ عالی جو صفات رواۃ کا ہے وہ انمیں نہیں ہے اسواسطے کہ یہہ
جرح حق حماد ابن سلمہ میں تقریب سے نقل کیا تغیر حفظہ بالآخر تو یہہ موجب ضعف کا نہیں اسلیے کہ
خود تقریب میں بیان مراتب رواۃ میں کہا ہے الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ
الاشارۃ بصدوق سیئ الحفظ او صدوق یہم او یخطئ او تغیر حفظہ بالآخرۃ انتہی پس موافق
اس بیان کے حماد ابن سلمہ مرتبہ خامسہ میں ٹھہرے اور مرتبہ سادسہ تک کی حدیث ضعیف
اور متروک نہیں ہوتی چنانچہ تقریب میں مرتبہ سادسہ میں فرماتے ہیں السادسۃ من لیس لہ
من الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیہ ما یترک حدیثہ من اجلہ والیہ الاشارۃ بلفظ مقبول حیث
یتابع والا فلین الحدیث انتہی پس جب مرتبہ سادسہ کی حدیث بھی مطلقاً قابل ترک نہوئی تو
مرتبہ خامسہ کیونکر ضعیف اور لائق ترک ہوگی اور اگرچہ وثوق اور کمال حماد بن سلمہ کا مثل
مرتبہ اولی کے جو مرتبہ علیا اسناد کا ہے نہیں ہے لیکن انکو خود ابن حجر عسقلانی صاحب تقریب
نے مرتبہ ثانیہ اسناد میں رکھا ہے کہ قال فی شرح نخبۃ الفکر دونہا فی الرتبۃ کروایۃ
برید بن عبد اللہ ابن ابی بردۃ عن جدہ عن ابیہ ابی موسی وکحماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس
انتہی اور بھی ابن حجر ہدایۃ الساری مقدمہ فتح الباری میں فرماتے ہیں کہ بخاری نے انکے
حدیث کے ساتھہ تعلیقاً استشہاد پکڑا ہے اگرچہ احتجاجاً نہیں ذکر کیا اور مسلم نے صحیح او

اصحاب سنن اربعہ نے انکی حدیث سی احتجاج کیا ہی پس اگر انکی حدیث مین ضعف ہوتا تو یہہ
اکابر اوسکے ساتہہ احتجاج کیسے کرتے اور عبارت ہدایۃ الساری کے یہہ ہی حماد بن سلمۃ
احد الائمۃ الاثبات الا انہ ساء حفظہ فی الآخر استشہد بہ البخاری تعلیقاً ولم یخرج لہ
احتجاجاً ولا مقروناً ولا متابعۃ الا فی موضع واحد قال فیہ قال لنا ابو الولید حدثنا حماد
بن سلمۃ فذکرہ وہو فی کتاب الرقاق وہذہ الصیغۃ یستعملہا البخاری فی الاحادیث الموقوفۃ و
فی المرفوعۃ ایضاً اذا کان فی اسنادہ من لا یحتج بہ عندہ واحتج بہ مسلم والاربعۃ لکن
قال الحاکم لم یحتج بہ مسلم الا فی حدیث ثابت عن انس وا باقی ما اخرج لہ فمتابعۃ زاد ابن حجر
ان ما عدا حدیث ثابت لا یبلغ عند مسلم اثنی عشر حدیثاً واللہ سبحانہ اعلم انتہی وقال الامام
النووی فی التہذیب وقال عبید اللہ بن الحسن انما ہما الحمادان فاذا طلبتم العلم فاطلبوہ
من الحمادین یعنی ابن زید وابن سلمۃ انتہی ان تصریحات اکابر سے بہت واضح ہی کہ تغیر حفظ
جو آخر عمر مین حماد بن سلمہ کو لاحق ہوا تھا موجب ضعف اونکی کا نہین ہی غایۃ الامر یہہ ہی کہ
مرتبہ علیا راسنادین داخل نہین ولا حرج فیہ لانہ لا یوجب ضعف الحدیث اسیطرح حال ہے
علی بن محمد اور وکیع بن محرز کا کہ یہہ دونو صاحب موافق بیان ابن حجر کے جو تقریب سی نقل ہوا
مرتبہ ثامنہ رواۃ مین مندرج ہین اور وہ مرتبہ متروک ہونیکا اور ضعف کا نہین ہی کما مر اور معہذا
اگر ہم ضعف انکا تسلیم کرلین تو کہین گے کہ دوسری روایت ابن ماجہ کی جسمین یہہ دونو صاحب
نہین معاضد ہے روایت انکی کے اور وہ یہہ ہے قال ابو الحسن بن سلمۃ حدثنا ابو حاتم
حدثنا ابو الولید وابو سلمۃ وابن عائشۃ القرشی قالوا حدثنا حماد بن سلمۃ فذکر نحوہ انتہی اور
بھی روایت یزید بن ہارون کی مؤید ہی اسکی قال العلامۃ ابن نجیم فی البحر الرائق قال الحسن
ابن الصباح عنہ عن یزید بن ہارون عن حماد عن عاصم ہو ابن المنذر قال دخلت مع عبید اللہ
ابن عبد اللہ بن عمر بستاناً فیہ مقر الماء فیہ جلد بعیر میت فتوضأ منہ قلت اتتوضأ منہ وفیہ
جلد بعیر میت فحدثنی عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا بلغ الماء قلتین او ثلاثاً لم ینجسہ
شیٔ انتہی پس جب روایت ابو الولید اور ابو سلمہ اور ابن عائشہ اور ابن المنذر کے مؤید ہوئی
حدیث اونکی کی تو پہر ضعف کہان باقی رہا اور بھی علامہ وجیہ الدین علوی شرح شرح نخبۃ الفکر مین

زیادہ ہین کہ ضبط مین قلت ہو یعنی حدیث ضعیف نہ ہو موافق جیسکہ راوی بہی فقط اور
فاحش نہو بلکہ حدیث اوسکی حسن لذاتہ ہوتی ہے اور وہ مثل حدیث صحیح کے محتج بہ ہوتی ہے
البتہ قوت اوسکی مثل قوت صحیح لذاتہ کے نہین ہے لیکن جب حدیث حسن لذاتہ ساتہ طرق
کثیرہ کے مروی ہوتی تو اوسپر حکم صحت کا کیا جاتا ہے وفیہ ایضا ان خف الضبط ای قل یقال
راوی الحدیث متاخرا تاخرا یسیرا غیر فاحش عن درجۃ الحافظ الضابط ولم تبلغ سے
مرتبۃ الراوی الضعیف الفاحش الخطاء والمراد مع بقیۃ الشروط المتقدمۃ فی حد الصحیح من
اتصال السند والعدالۃ وعدم الشذوذ وعدم العلۃ القادحۃ فہو الحسن لذاتہ وہذا القسم مشارک
للصحیح ولہذا ادرجہ طائفۃ من المحدثین فی نوع الصحیح وان کان دونہ فی القوۃ وانما یحکم لہ بالصحۃ
عند تعدد الطرق او طریق واحد مساو لہ او ارجح لان للصورۃ المجموعۃ قوۃ تجبر القدر الذی
قصر بہ ضبط راوی الحسن عن راوی الصحیح انتہی مختصرا پس موافق اس کلام حلوی اور ابن حجر
کے روایت مذکورہ ابن ماجہ حسن لذاتہ ٹہیری اور طرق آخر سے بہی مروی ہوئی کما مر تو
حدیث صحیح ہوگئی چہ جائیکہ منکر اور شاذ پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا اور ثابت ہوا
اضطراب فی المتن حدیث قلتین کا بجہت ثبوت اور صحت روایت قلتین او ثلاثا کے اور
باقی وجوہ اضطراب سوا ابہام معنی اور عدم تعیین مراد کے جسکو بعض اہل علم نے اضطراب فی
المعنی تعبیر کیا ہے ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہین ہین لہذا ہم اوسکی ذکر سے متوجہ نہین
ہوتے اور ضعف استدلال جو بسبب اشتراک لفظ قلہ کے اور عدم تعیین مراد کے پیدا ہوا ہے
اوسکو لکہتے ہین **قال صاحب التنویر** اور چوتہی وجہ یہہ ہی کہ لفظ قلہ کا مشترک ہے الخ
قال مؤلف المعیار لفظ قلہ کا بلحاظ اصل وضع کے نہ کہ مشترک ہی درمیان معانی
ذکر کئے گئے مؤلف کے الخ **اقول** بڑی وجہ واسطے غیر محتج بہ ہونے حدیث قلتین کے یہہ ہی کہ لفظ
قلہ کا مشترک ہی درمیان معانی کثیرہ کے مثل اعلے راس کے اور سنام کے اور جبل کے
اور ہر شی کے اور جماعت انسان کے اور بڑی مشکی کی اور بڑی ٹہلیا کی یا مطلق ٹہلیا کے
یا خاص ٹہلیا جو مٹی کی ہوتی ہے اور کوزہ صغیرہ کی قال فی القاموس والقلۃ بالضم اعلی
الرأس والسنام والجبل او کل شیء والجماعۃ من الناس والحب العظیم والجرۃ العظیمۃ او عامۃ او من

التِجارِ والکُوزُ الصغیرُ خبید ۃٌ انتہی اور تحدید پانیکی ہوسکتی ہے ساتھہ بلندی راس انسان کے اور بلندی کوہان شتر کی اور چوٹی پہاڑ کی اور جب عظیم کے اور جرہ کی عظیمہ ہو یا مطلقًا اور کوزہ صغیرہ کے پس وہ جو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسوقت ہو پانی بقدر دو قلون کے تو نجس نہین ہوتا اسمین محتمل ہے کہ مراد دو قلون سے دو واعلے رأس انسان کی ہون اعنی بقدر دو قد انسان کے اور محتمل ہے کہ بقدر بلندی دو کوہان شتر وغیرہ کے اور بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو اعنی عمق پانی کا اسقدر ہو اور یا پانی بقدر دو بڑے مشکون کے یا دو مٹھلیون کے بڑے ہون یا مطلقًا یا بقدر دو کوزون صغیرہ کے ہو اور کوئی قرینہ خارجیہ یا نفس حدیث مین اوپر تعئین احد الاحتمالات کے موجود نہین پس بغیر تعئین مراد کے نزدیک حجت پکڑنیوالون کے احتجاج ساتھہ حدیث مذکور کے کسطرح کیا جائے پس ساقط ہوا قول مؤلف معیار کا کہ کہا ہی اس حدیث مین بقرینہ پانی کے سوا متعلقات اور ظرف پانی کے کچھہ مراد نہین ہوسکتا انتہی اسواسطے کہ قامت انسان اور کوہان شتر اور راس جبل وغیرہ سے بھی تقدیر پانی کی ہوسکتی ہے اور تخصیص بڑی مشکی کی بلا برہان وقرینہ ہے اور اگر ہم تسلیم کرلین کہ سوا ظروف آب کے اور چیز مراد نہین تو جب بھی ابہام نہین اُٹھتا اسلئے کہ جب عظیم اور مٹھلیا اور کوزہ صغیرہ سب ظروف آب ہین پھر یہہ معلوم نہین کہ کونسا انمین سے مراد ہی اور یہہ جو کہا ہی پس اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے اول یہہ کہ حدیث نقل کے ہی امام شافعی نے اپنی مسند مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ جبکہ ہو پانی بقدر دو قلون کے ساتھہ قلال ہجر کے تو وہ نجس نہین ہوتا اور بیان اسمضمون کا ساتھہ عبارت بحر الرائق کے کیا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے اُسکی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہین ہے اور جب اسناد یاد نہوئی تو محتمل ہے کہ راوی اُس حدیث کے غیر مقبول ہون یا مقبول پس مستور و مجہول ہوئی اور حدیث مستور الحال اور مجہول کی بغیر اعتضاد کے مقبول نہین قال صاحب البحر الرائق قال المحقق فی فتح القدیر فالمعول علیہ الاضطراب ثم فی معنے القلۃ فانہ مشترک یقال علے الجرۃ والقربۃ ورأس الجبل وما فسرہ الشافعی منقطع للجہالۃ فانہ قال فی مسندہ اخبرنی مسلم ابن خالد عن ابن جریج باسناد لایحضرنی انہ صلے اللہ علیہ وسلم قال

الا ان الماء قلتین لم یحمل خبثا وقول فے الحدیث بقلال ہجر قال ابن جریج رأیت قلال ہجر فالقلۃ
تسع قربتین او شیئا قال الشافعی فالاحتیاط ان یجعل قربتین ونصفا ثبت بہذا ان حدیث القلتین
ضعیف انتہے وقال فے النہایۃ قلنا ہذا ضعیف فقد قال الشافعی فے کتابہ بلغنی باسناد لا یحضرنی
من ذکرہ ومثل ہذا دون المرسل انتہے اور اگر یہہ کہو کہ ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیث مذکور
کی تصحیح کی ہے پس ضعیف کیونکر ہو گی تو جواب اسکا ہم پہلے دے چکے ہین کہ تصحیح ان محدثین کی راجع ہی
طرف بعض طرق اسناد کے اور حکم ضعف کا کیا گیا ہے بجہت اضطراب فی المتن والمعنی کے قال المحقق
ابن نجیم فے البحر فان قلت قد صححہ ابن ماجہ وابن خزیمۃ والحاکم وجماعۃ من اہل الحدیث قلت من صححہ اعتمد
بعض طرقہ ولم ینظر الی الفاظہ ومفہومہا اذ لیس ہذا وظیفۃ المحدث والنظر فی ذلک للفقیہ اذ غرضہ
بعد صحۃ الثبوت الفتوی والعمل بالمدلول وقد بالغ الحافظ عالم النقد ابو العباس ابن تیمیۃ فی تضعیفہ
وقال یشبہ ان یکون الولید ابن کثیر قد غلط فے رفع الحدیث وعزوہ الی ابن عمر فانہ انما تعرفہ
الناس ویحدثونہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم والذی رواہ معروف عند اہل المدینۃ وغیرہم لا
سیما عند سالم ابنہ ونافع مولاہ وہذا لم یرو عند سالم ولا نافع ولا عمل بہ احد علماء المدینۃ وذکر عن
التابعین ما یخالف ہذا الحدیث ثم قال وکیف یکون ہذہ سنۃ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم بعموم
البلوی ولا ینقلہا احد من الصحابۃ ولا التابعین لہم باحسان الا روایۃ مختلفۃ مضطربۃ عن ابن عمر لم یعمل بہا
احد من اہل المدینۃ ولا اہل البصرۃ ولا اہل الشام ولا اہل الکوفۃ انتہی اور یہہ جو مؤلف معیار عربی بولا ہی
جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ یہہ جو کہا گیا کہ روایت شافعی کے منقطع ہی بجہت جہالت کے اور سبب اسکا یہہ ہی
کہ شافعی نے کہا ہی اس روایت مین باسناد لا یحضرنی بلا تسمیہ راویون کے پس معلوم ہوا کہ راوی
اوسکے عدول ہین یا نہین پس یہہ مدفوع ہی اسطرح کہ شافعی نے اگرچہ تسمیہ رواۃ کا چھوڑ دیا لکن
وہ راوی عدول ہین نزدیک اونکی اور شافعی معدل ہین اونکے ساتھہ دلیل عمل کرنیکے اوپر روایت
انکی کی اور شامی مین تحریر سے نقل کیا ہی کہ عمل کرنا مجتہد کا کسی حدیث پر تصحیح ہی واسطے اس حدیث کے
انتہی انتہی اولا یہہ جی کہ چھوڑ دینا محدث کا اسناد حدیث کو دو طرح سے ہے ایک یہہ کہ اسناد محفوظ ہے
لیکن نظر مین اوسکی رواۃ حدیث کی سب ثقات اور عدول ہین پس اوس راوی نے عدالت اور وثوق
رواۃ پر اعتماد کرکے ذکر اونکا نکیا اسنظر سے کہ جو رواۃ محتاج تزکیہ و تعدیل اور جرح و تضعیف ہوتے ہین

ذکر کر دینا انکا مناسب ہے تاکہ اہل مقلد اونکے احوال مین تفتیش کر لین اور اثبات عدالت وغیرہ حاصل ہو
اور جسوقت رواۃ حدیث کی نظر راوی مین قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہین لیس حاجت بیان نہین اور
چھوڑ دینا امام شافعی کا ذکر اسناد حدیث مذکور کو اس قسم سے نہین ہے اسواسطے کہ خود انہون نے
مصرح فرمایا ہی کہ اسناد اوسکی مجکو یاد نہین ہے پس جب اسناد یاد نہوگی تو حفظ اور عدالت اور ثقہ
رواۃ کیونکر معلوم ہوگا اور دوسرا طور ترک اسناد کا یہہ ہے کہ جو امام شافعی سے اس روایت میں واقع ہوا
یعنی بجہت نہ یاد ہونے اسناد کے ذکر اسناد نکر سکی اب اس محل مین یہہ احتمال ممکن نہین کہ شافعی
کے نزدیک رواۃ حدیث مذکور کے عدول تھے اسبجہت سے ترک اسناد کر دیا اور یہہ ترک مضر نہین اسواسطے
ممکن نہین کہ یہانپر امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہتی تعدیل اور توثیق رواۃ تو بعد ذکر اور حفظ اسناد
کے ہو سکتی ہے جب محفوظ نہو ہی تو تعدیل کسکی کیجائیگی اور امام شافعی کا ائمہ جرح و تعدیل مین سے ہونا
کیا نفع دیگا اور قول تحریر کا یہانپر کیونکر تطبیق پائیگا اور ثانیا بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ یہہ حدیث قسم
اول سے جو اصطلاح اہل حدیث مین مرسل کہلاتی ہی ہی کہا جاتا ہی کہ قبول کرنا اس حدیث کا خود مذہب
امام شافعی کے منافی ہی اسلئی کہ مذہب اونکا مخالف جماہیر علماء مجتہدین کے یہہ ہی کہ حدیث مرسل کو
جبتک کہ دوسری حدیث اسکی معاضد اور مؤید نہو قبول نہین فرماتے اور اس محل مین کوئی حدیث
آخر مؤید اسکی موجود نہین پس کسطرح قبول کیجاوی قال فی شرح نخبۃ الفکر وقال الشافعی یُقبل ان اعتضد
بمجیئہ من وجہ آخر یباین الطریق الاولی مسنداً کان او مرسلاً لیترجح احتمال کون المحذوف ثقۃ
فی نفس الامر انتہی وقال فی التفسیر النیشاپوری واما تقدیر الشافعی بالقلتین بناءً علی قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا بلغ الماءُ قلتین لم یحمل خبثاً فضعیف لان راویہ مجہول فان الشافعی لما روی ہذا الخبر قال
اخبرنی رجل فیکون الحدیث مرسلاً والمرسل عندہ لیس بحجۃ سلمناہ لکن الثقۃ مجہولۃ فانہا تصلح للکوز والجرۃ
والکل بالنقل بالید وہی ایضاً اسم لہامۃ الرجل ولقلۃ الجبل سلمنا لکن فی متن الحدیث اضطراب انتہی بقدر
الحاجۃ اور ثالثاً یہہ کہ ہمنی یہہ بھی تسلیم کیا کہ قبول کرنا اس حدیث کا موافق ہی مذہب شافعی کی لیکن کہین گے
کہ لفظ من قلال ہجر کا متن حدیث مین محفوظ نہین ہی اور روایت اسکی نہین ثابت مگر مغیرۃ ابن سقلاب سے اور وہ
منکر الحدیث تھی قال العلامۃ ابن الہمام قال ابن عدی قولہ فی متنہ من قلال ہجر غیر محفوظ لا یذکر الا فی ہذا
الحدیث من روایۃ مغیرۃ بن سقلاب یکنی ابا بشر منکر الحدیث انتہی پس ساقط ہوا یہہ کہنا مولف کا کہ مراد اس

حدیث میں قدرت خفیہ ہو گا سبب کہ بعض روایت میں صراحتاً آیا ہے کہ یہی بھی تسلیم
کر لیا کہ قلہ میں قلال ہجر کا حدیث میں سے لیکن قلال ہجر شائع تھے کوزہ اور تھلیا اور مشک کو بھی
ہجر میں بنتی تھی پس ہجر کیونکر متعین ہوا کہ کوزہ اور تھلیا مراد نہیں اور مشک ہی مراد ہے اور یہ کہنا کہ قلال
ہجر مشہور تھے اُس زمانہ میں وہ محض مشہور ہی ہو سکتا ہے ورنہ یہ بیان ہے کہ جواب یہ ہے کہ قلال ہجر یعنی کوزہ اور تھلیا
کے اور قد بڑا رہتا تو یہ قامت انسان اور راس جبل کے سب اُس زمانہ میں مشہور تھی پس یہی قلہ ہجر
کے ساتھ شہرت کے قابل التفات نہیں آخر وہ جو وجہ جواب تام نہیں کہا ہی کہ قلہ مشترک تھی درمیان
چھوٹی تھلیا اور بڑی مشک کے پس اگر آنحضرت کا یہ مراد تھا تو حاجت بڑی ہی [illegible] کیا تھی ایک قلہ کبیر
[illegible] دو ہی قلے [illegible] تھی [illegible] محفوظ ہے ساتھ تحقیق سائل کے [illegible] ثابت ہو چکا ہے کہ یہ امر کہنا
محض [illegible] قلہ کو بمعنی قامت انسان اور راس جبل اور کوزہ [illegible] اور صغیرہ کے بھی لے سکتی ہیں اور
تقدیر آب [illegible] کے ساتھ اشیاء مذکورہ کے ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ دیکھو اب دریا وغیرہ کو عمق
میں ساتھ قامت انسان کے اندازہ کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دو قد آدم پانی تھا یا تین قد آدم اور اسی طرح
کہتے ہیں کہ اتنی [illegible] پانی ہے یا ایک نیزہ پانی ہے اور حدیث قلتین میں سائل نے جنگل کے پانی
سے سوال کیا تھا اور وہ [illegible] میں اور گڑھوں میں ہوا کرتا ہے پس تقدیر اوس کی ساتھ قامت انسان ہی کے
مناسب ہے قال فی الغایۃ ثم نقول اراد بالقلۃ قامۃ الرجل لانہ ذکر القلۃ بعد [illegible] فی الحیاض والمراد
فی الحیاض انما القدر بالقامۃ لا بالجرار انتہی ترجمہ کو درمیان چھوٹی تھلیا اور بڑی مشک کے قلہ مشترک
ماننا جواب کا مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اوڑا دینا ساقط ہے اور تنزلاً ہم بھی تسلیم کر لیا کہ
اشتراک درمیان انہیں دو کے ہی لیکن یہ کیونکر نا جائز ہی کہ ایک بڑا مٹکا ہجر کا بقدر دو ہی تھلیوں
ہجر کے ہوتا ہی بلکہ ہو سکتا ہے کہ بقدر ڈیڑھ تھلیا کے یا تین کے یا چار کے مثلاً ہو پس ایک مٹکا کہنے میں علی التقدیر
مقدار پانی دو تھلیوں کا بیان میں آ جانا صحیح ہو اور بعض وجوہ مشترک کی ساتھ اس طریق کے متعین
ہو گی اور قول بعض حنفیہ کا اور تقویۃ ابن دقیق العید شافعی کا قول بعض حنفیہ کو سالم رہا قدح سے اور ساقط
ہوا قول عبد اللہ بن سلام کا جو کہتے تھے کہ اگر قلہ صغیرہ مراد ہو گا تو حاجت ذکر عدد کی نہ ہو گی اصلی
کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کی ہوتی ہیں اصلاً ساقط ہوا کہ دو صغیرہ کو علی التعیین بقدر ایک کبیرہ کے
قرار دینا فرض محض ہے اور تحصیل بحث ہی اسپر کوئی برہان نہیں اور ثالثاً یہ کہ اب یہ بھی تسلیم کیا کہ ایک بڑا

مثلاً دو ٹہلیون کی برابر ہے اور ہودی ایک مشکی اور دو ٹہلیون کا واحد ہی لیکن شارع پر اتنا ہی بیان
مین یہہ کب لازم ہی کہ جب معدودی تثنیہ کا اور واحد کا ایک ہو تو وہ ناچار ہے واحد کو اختیار کرے اور تثنیہ کو
کونہ ذکر کرے جائز ہے کہ باعتبار شہرت قلہ کے بمعنی ٹہلیا کے نزدیک اعراب بادیہ کے یا اور کسی مصلحت
سے ذکر تثنیہ اختیار فرمایا ہو اور وہ جو وجہ ثالث جواب مین لکہا ہی کہ بڑا مشکا مراد لیتے ہین سب احتمالات
ٹہلیا اور پیالے اور مشک کے آجاتے ہین بخلاف ٹہلیا وغیرہ کے کہ اوسمین مٹکا نہین آتا تو اسلئے بڑا
مٹکا مراد لینا متعین ہوا انتہی خلاصہ کلام یہہ جواب اسکا یہہ ہی کہ اگر لفظ مشترک ہو درمیان ایک شئ محیط کے
اور اشیاء محاط کے تو ظاہر ہے کہ معنی شئ محیط مراد لینے مین وہ اشیاء محاطہ بھی ضرور آجاوینگی پر جانئے
کہ ایسا اشتراک صحیح ہے نہ اسلئے کہ احتمال لینے معانی محاطہ کا یہان نہوسکیگا اور کسی نے اہل لسان عرب مین
سے قرینہ تعین بعض معانی مشترک کا احاطہ بعض کو واسطے بعض کے نہین گردانا اور جب شارع کو بیان
تقدیر اس پانی کا منظور ہے جو و نوع نجاست سی نجس نہوا اور وہ مقدار محتمل ہے کہ بقدر دو ٹہلیون کے
ہو پس احاطہ کر لینے مٹکی سے احتمال مقدار دو ٹہلیون کا ساقط نہین ہوسکتا اور اسپر بلاشبہہ یہہ اعتراض
وارد ہی کہ اگر قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیوین تو سب احتمالات معانی قلہ کے اسمین مندرج ہو جاوینگے
پس اگر احاطہ کر لینے بعض معانی مشترک سی تعین اوس شئ محیط کا لفظ مشترک فیہ مین لیا جاوے تو چاہیے
کہ اسجگہہ قلہ بمعنی راس جبل کے ہی لیوین اور یہہ دفع مؤلف کا کہ اسحدیث مین معنی راس جبل کے نہین
ہوسکتی واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے حالانکہ اوسمین پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے تہا اور باوجود اسکے
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اوسکو نجاست پڑنے سے نجس نہین قرار دیا انتہی کافی نہین اسلئے
کہ اولاً تو بیر بضاعہ کو غیر جاری ہم تسلیم نہین کرتے بلکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہین کہ پانی اسکا جاری
تہا پس ماء راکد کو اوپر جاری کے کیونکر قیاس کر سکین اور ثانیاً بر تقدیر تسلیم عدم جریان بیر بضاعہ
کے کہا جائیگا کہ حدیث صحیح لایبولن احدکم فی الماء الدائم الخ اور حدیث اذا ولغ الکلب فی اناء
احدکم الخ منافات ظاہر و رکہتی ہے ساتھ حدیث بیر بضاعہ کے اور احتمال تنسیخ بیر بضاعہ کا ساتھ
حدیثین مذکورین کے راجح ہی کما مر پہر اوسکی جہت سی عدم صحت اخذ قلہ کا بمعنی راس جبل کے کسطرح
ہوسکیگا اور یہہ جو کہا کہ سوال ہی فلاة اور صحرا کے پانی سے تہا نہ چوٹی پہاڑ سی اور اسپر یہہ
مصرع لکہا ع برین عقل و دانش بباید گریست ÷ انتہی ذرا منصفین کو التفات چاہیے کہ مؤلف

ہے یہی محمل پر یہہ حضرت ٹکٹکی لگا کر گفتہ را اپنا علم و فہم و تدین تہذیب تھا ہر گیا ہی کیا قلہ کو بمعنی راس جبل کے لیتو یہی سوال راس جبل ہی ہو جائیگا جب فہم ہے پہر اس فہم پر دعوی اجتہادی عجیب ہے حدیث مذکور مین تو یہہ ہی کہ سائل نے نجاست یا طہارت اس پانی کے ہی جو صحرا مین ہوتا ہی اور اسمین درندہ وغیرہ پانی پیتے ہین سوال کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جواب مین فرمایا کہ اگر پانی بقدر دو قلون کے ہو تو نجس نہوگا اب ماؤل کہتا ہے کہ یہا نپر دو قلون سے مراد یہہ ہے کہ اگر پانی بقدر دو چوٹی پہاڑ کے ہو تو نجس نہوگا اب یہانپر مولف مجتہد کو یہہ احتمال کیونکر پیدا ہوا کہ قائل اس توجیہ کا یہہ سمجہا ہے کہ سوال راس جبل سی تہا اور اگر ایسی ہی لی انصافی ٹھہری تو وہ قائل بھی کہیگا کہ تم نے جو قلہ کو بمعنی مشک کے لیا تو اسپر بھی یہہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تہا اور ہجر کے مشکون سی نتہا تمنی ہجر کے مشکے کیون مراد لیے ثالثاً یہہ کہ ہمنی تسلیم کر لیا کہ حدیث مذکور مین قلہ کو بمعنی راس جبل کی بہجہت حدیث بیر بضاعہ کے معین نے سکتی لیکن احتمال قامت انسان اور کوہان شتر اور اعلی ہر شئے کو منافی بیر بضاعہ کے نہین ہی اور باقی احتمالات قلہ کہ ہر ایک معنی انمین ہو سکتے ہین پس انمین سی کوئی سی معنی مراد لیے جاوین اور تعیین قلہ کی بمعنی مشک کے نکیجا وی پس ثابت ہوئی یہہ بات کہ حدیث قلتین کے ہرگز قابل احتجاج نہین ہی اور باطل ہوئی دعاوی عرفہ مولف معیار کے اور واضح ہو گیا حق للہ سبحانہ الحمد علے ذلک **قال صاحب التنویر** اور ایک وجہ اور حدیث قلتین پر عمل نکرنیکی یہہ ہے الخ **قال مولف المعیار** اور لا تو حدیث الماء طہور مین لفظ ماء کا عام ہی نہین الخ

اقول یہہ جو بعض علماء حنفیہ نے فرمایا کہ حدیث الماء طہور الخ مین لام عہد خارجی ہے بقرینہ ذکر کے بیچ سوال کے اور لام عہد مرجح ہے بنسبت لام جنس استغراق کے پس ماء مذکور حدیث مین عام نہوگا راقم الحروف کہتا ہی اتنی بات مسلم ہے کہ حدیث مذکور مین عموم ماء کو مراد نہین ہی لیکن نہ بجہت اسی کہ لام داخلہ اسپر واسطے عہد خارجی کے ہی بلکہ بجہت اسی کہ اس حدیث مین اور حدیث مستیقظ مین اور حدیث لا یبولن الخ مین تعارض واقع ہوا تو بجہت رفع تعارض کے لفظ ماء کو جو عام تہا محمول کر لیا اوپر خاص کے اور جس وقت صیغہ ماء کا بسبب لام استغراق کے عام ہوا اگرچہ مجتہد نے بنا بر اجتہاد اپنی کے واسطے رفع تعارض کے

تخصیص اُسکی کرلی لیس بلحاظ عموم لفظ منصوص کے حدیث قلتین کے معارض ہوا اور حدیث
قلتین کے بجہت ضعف کی جسکا بیان منصلا گزر چکا مخصص اوسکی نہیں ہوسکتی پس یا تفسیر ور
بحکم تعارض کے کہ راجح کو ترجیح دیجاتی ہے اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہی عمل حدیث قلتین
پر ترک کیا جائیگا یہی معنی ہین کلام مؤلف تنویر الحق کے قال فی الغایۃ فان قلت العبرۃ عندنا
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فکیف اختص عموم قولہ علیہ السلام الماء طهور لا ینجسہ شئ بسببہ الذی
کان ورد الحدیث فی حقہ ہو بئر بضاعۃ قلت انما لا یخص عموم اللفظ بسببہ اذا لم یرد ما یخصصہ
مثلہ فی القوۃ و قد وردنا ہنا ما یخصصہ وہو لیسادیہ فی القوۃ وہو حدیث المستیقظ و قولہ علیہ السلام
لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الخ وانما خصصناہ بہذین الحدیثین دفعا للتناقض وذلک
لان الحدیثین اذا تعارضا وجہل تاریخہما یجعلان کانہما وردا معا ثم بعد ذلک ان امکن العمل
بہما یحمل کل واحد منہما علی موضع یمکن وان لم یمکن الحمل یطلب الترجیح وان لم یمکن الترجیح
بینہما ترکا وہہنا امکن العمل بہما بشہادۃ نقلۃ الاحادیث علی ما قلنا فعملنا کذلک لہذا
فکان ہذا من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصیص بالسبب انتہی وہکذا فی البحر نا قلا عن
السراج الہندی و صاحب المعراج اور یہہ جو مؤلف معیار نے توضیح و تلویح سی نقل کیا ہی کہ اصل
لام تعریف مین عہد ہی اسکی معنی یہہ ہین کہ باعتبار حصول فائدہ جدیدہ کے لام عہد راجح ہی جیسا کہ
دلیل مذکور اوسکی اسپر دلالت صریحہ رکھتی ہے اور باعتبار شمول افراد کے جس محل مین شمول
مقصود ہو راجح لام استغراق ہی اور دوسری وجہ ترجیح استغراق کی یہہ ہے کہ لام عہد مین مذکور
معلوم ہونا مدخول لام کا ضروری ہی بخلاف استغراق کے پس دلالت لام عہد کی محتاج ہوئی طرف
قرینہ کے اور لام استغراق دال ہوا بلا قرینہ تیسری یہہ کہ استعمالات شارع مین استغراق ہی اصل ہے
اسلیے کہ مقصود شارع کا تعمیم احکام ہی واسطے مکلفین کے اور عہد خارجی اسکی منافی ہی قال
فی مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم ثم الراجح العہد الخارجی لافادتہ فائدۃ جدیدۃ وکون الذکر
سابقا قرینۃ علیہ ثم الراجح الاستغراق للاکثریۃ فی موارد الاستعمال خصوصا فی استعمال الشارع انتہی
وقال بحر العلوم فی شرحہ ثم المختار عند جماہیر مشائخنا بل مشائخ الشافعیۃ والمالکیۃ بل الحنبلیۃ
ایضا علی ما ہو الظاہر ان المدخول حقیقۃ فی الاستغراق عند مقارنۃ اللام کما ان بدونہا

تفسیر و تخصیص نہ ہے پس بعد ثبوت استعمالات شارع مین لام واقع ہوا اور اسمین عموم مقصود تو لازم
سب ائمہ ادب کے نزدیک تحقیق حقیقت ہونا استغراق کا تو یہی باعث ہے اور معنی عہدیت
عہد خارجی کے یہہ ہین کہ سوا استعمال شارع کے عہد ذہنی سے بشرطیکہ معہود پہلے مذکور ہوا
معہود ہو مخاطب کو اور استعمال شارع مین باقی ہو اور حقیقت لام استغراق ہی ہے پس لازم ہوئی منافات
تو یہی لام ہین اور کہ ہم ثابت کرچکے ہین اور دفع ہوا اعتراض ذلک کا اور وہ جو کلام مولف تنویر
الحق سے معترض ہونے لام کو واسطے عہد خارجی کے نقل کرکے الزاماً کلام کیا ہی اسکو بعضے زمین
واسطی کہ مولف تنویر الحق نے حدیث مذکور مین اتیا قد للبعض مظاہر الحق مین یہہ بات کہی تھی تحقیقاً
اور اسجگہہ کلام تحقیقاً کیا ہے فان تبع السنا تفتق اور وہ جو تائید عہدیت لام مین کلام مولوی
احمد علی صاحب سہارنپوری کا نقل کیا ہی وہ بھی قابل احتجاج نہین اسواسطی کہ منزلت علمی انکی
وہ نہین کہ انکا کلام حجت ہو خصوصاً جسوقت ہمارا کلام موافق ہو صاحب غنایہ بحرالرائق
اور معراج وغیرہ کے باقی رہا کلام ابراہیم حلبی مین تو اسکا جواب تحقیق سابق ہی سے واضح ہو گیا
کہ لام جنس عہد سے الاطلاق صحیح نہین ہی باعتبار لغت کے سوا استعمال شارع کے عہد فرض
ہے اور استعمال شارع مین چونکہ عموم احکام مقصود ہی لہذا اکثر ادرم ہی اور حقیقت لام استغراق
ہی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین اور تخصیص حکم کا ساتھ بعض کے موجود نہو اسواسطی اہل
اصول نے یہہ قاعدہ معین کیا ہی العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب پس احکام شرع مین فقط
سوال سائل قرینہ واسطی تخصیص حکم کے ساتھ مورد حکم کے نہین ہوتا البتہ ممکن ہے کہ سوال سائل
مین جو مسئول عنہ مذکور ہو اوسکی تعیین لام عہدی کرین پس یہہ قرینہ نہوا مگر صحت اخذ لام کا واسطی
عہد کے نہ لزوم کا اور عموم احکام کا من حیث الشرع اصل ہے جبتک کہ کوئی قرینہ تعیین کا
موجود نہو پس اسجگہہ مدعی تخصیص کو کوئی قرینہ تخصیص بیان کرنا چاہیے نہ مدعی عموم کو کہ وہ
موافق اصل کے کلام کرتا ہی اور اگر بقرینہ سوال اسیطرح جواب مین تعیین ہو اگر ہی تو ہم کہتے
ہین کہ حدیث قلتین مین سائل نے سوال کیا تھا اوس پانی سے جو صحرا مین ہوتا ہی اور اوسمین
درندے اور بہائم پانی پیتے تھی پس جواب مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
پانی بقدر قلتین کے ہو تو نجس نہین ہوتا تو یہان پر چاہیے کہ لام تعریف مارکی اور پر داسکی

کے ہوا اور مراد اوس سی وہی پانی ہو جس سی سوال کیا گیا تہا پس حضرات شافعیہ گہڑون کے
اور مساجد کے پانی کو ساتہہ حکم اس حدیث کی کیونکر پاک کہتے ہین اور عبارۃ النص حدیث
مذکور مین کسطرح داخل کرتے ہین فما ہو جوابکم فہو جوابنا **قال صاحب التنویر** جبکہ نہوی کوئی
تقدیر پانیکی الخ **قال مؤلف المعیار** اصل شبہہ ہمارا حنفیون پر یہہ تہا الخ **اقول** باللہ سبحانہ التوفیق
معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کو یہہ دعوی تہا کہ مذہب حنفیون کا تطہیر حوض عشر
فی عشر مین راجع طرف کسی اصل شرعی کے نہین ہی بخلاف مذہب شافعیہ کے قلتین مین کہ
وہ ثابت ہی ساتہہ حدیث صحیح کے پس مسئلہ حوض مین بہی لوگون کو مثل اور مسائل کے تقلید
ائمہ حنفیہ بیجا ہیئے اسکے جواب مین مؤلف تنویر نے یہہ بات ثابت کی کہ مذہب شافعیہ کا طہارت
قلتین مین راجع طرف اصل صحیح معتمد علیہ کے نہین ہی اسواسطی کہ حدیث مذکور بوجوہ مذکورہ
قابل احتجاج نہین اور قول طہارت حوض عشر فی عشر معتمد ہی اوپر اصل صحیح شرعی کے کہ وہ قول
ہے مجتہد کا جو راجع ہی اس محل مین طرف سنت کی اور مبین ہی اوسکا کما سیجی تفصیلہ پس یہہ
کہنا مؤلف معیار کا کہ اس محل مین قلتین پر اعتراض کرنا صاحب تنویر کا بے محل ہی ہماری
اصل شبہہ کا جواب نہین ہی بیمحل ہی اسواسطی کہ بیان ضعف حدیث قلتین کا واسطی ابطال ایک
جزو دعوی معترضین کے ہی اور اثبات رجوع تقدیر عشر فی عشر کا طرف قول مجتہد کی کہ
وہ ماخوذ ہی سنت سی ابطال ہے جزو ثانی کا اور یہہ دعوی کرنا کہ ہمکو فقط تقدیر عشر فی
عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہی اور اثبات قلتین سی کچہہ غرض نہین ہمنی مدعی سی قبول
کیا لیکن ہمنی فقط اس معترض کا جواب نہین دیا ہی بلکہ جو کوئی مثبت قلتین اور منکر تقدیر
عشر فی عشر ہے ہم اوسکا جواب دیتے ہین اوسکی ضمن مین فقط منکر تقدیر مذکور کا بہی رفع
اشتباہ ہو جائیگا اس تقدیر پر منکر تقدیر خود غوغای عبث کرتا ہی اوسکو اپنی بات کے
جواب مین نظر کرنا چاہیئے اور شی زائد جواب ہی مثبت قلتین کا اوسکو غوغا کیون کہتا ہے
اب آئی ہم اصل مدعا پر کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہی بنا اوسکی اوپر
ہی کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بلکہ اکثر علماء رحمہم اللہ تعالی فرماتی ہین کہ آب کثیر دائم
ساتہہ وقوع نجاست کی نجس نہین ہوتا جبتک اوسکا مزہ یا رنگ یا بو متغیر نہو اور آب قلیل

نہر کے حکم میں ہو جاتا ہی اور سنت ان صاحبوں کی احادیث صحیحہ ہیں جنکی تفصیل اسکی جگہ پر ہی بخیر اختصار و عدم
حسب ایج نہیں کیجاتی قال ابن حجر فی فتح الباری تحت حدیث لا یغتسل الجنب وہذا کلہ محمول علی الماء القلیل
عند اہل العلم علی اختلافہم فی حد القلیل وقد تقدم قول من لا یعتبر الا التغیر وعدمہ انتہی پہر اختلاف
ہوا اس امر میں کہ آب کثیر کونسا ہی اور قلیل کونسا امام شافعی فرماتے ہیں کہ بقدر قلتین کے کثیر ہی اور
امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ کثیر وہ ہی جسمیں اثر نجاست کا ایک جانب سے طرف دوسری جانب کی
نہ پونچے پہر علامت نہ پونچنے اثر کی روایت مشہور میں امام ابی حنیفہ اور صاحبین سے یہ ہے کہ
تحریک ایک جانب سے دوسری جانب آب کی حرکت نکرے اور متاخرین نے علامت وصول نجاست
میں اختلاف کیا بعض نے مثل ابی نصر بن محمد بن سلام کے تفسیر اسکی یوں کی ہی کہ کدورت جو ایک
جانب آب میں بسبب غسل کرنیکے پیدا ہووے وہ دوسری جانب تک نہ پونچے اور ابو حفص کبیر جو شاگرد
خاص ہیں امام محمد کے وہ فرماتے ہیں کہ زعفران وغیرہ یعنی کوئی رنگ دار شی اوسمیں ڈالی جاوے پس
اگر رنگ ایکطرف سے دوسری طرف نہ پونچے تو یہہ علامت ہی عدم وصول نجاست کی اور ابو سلیمان
جوزجانی فرماتے ہیں کہ اگر محل وقوع نجاست میں عرض وطول پانی کا اور وہی مساحت کی عشر فی عشر
ہو تو وصول نجاست نہوگا اور اگر اس سے کم ہی تو ہوگا اور نوادر میں ایک روایت امام محمد سے یہی ہی
اور بعض بلکہ اکثر علماء مرجحین جو کہ الجملہ مجتہد ہیں انہوں نے اسی روایت کو اختیار کیا ہی اور اسی پر
فتوی دیا ہے قال فی الفتاوی التتارخانیۃ نقلا عن المحیط وغیرہ یجب ان یعلم ان الماء الراکد
اذا کان کثیرا فہو بمنزلۃ الماء الجاری لا یتنجس جمیعہ بوقوع النجاسۃ فی طرف منہ الا ان یتغیر لونہ او طعمہ
او ریحہ علی ہذا اتفق العلماء وبہ اخذ عامۃ المشائخ رحمہم اللہ تعالی واذا کان قلیلا فہو بمنزلۃ الحباب والاوانی
یتنجس بوقوع النجاسۃ فیہ وان لم یتغیر احد اوصافہ وقال مالک رحمہ اللہ تعالی لا یتنجس ما لم یتغیر احد
اوصافہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی ما دون القلتین مثل قولنا واذا بلغ قلتین او زیادۃ فمثل
قول مالک رحمہ اللہ تعالی ثم لا بد من حد فاصل بین القلیل والکثیر فنقول اذا کان الماء بحیث یخلص
بعضہ الی بعض بان یصل النجاسۃ من الجزء المستعمل الی الجانب الآخر کان قلیلا وان کان لا یخلص
کان کثیرا واذا اشتبہ الخلوص فالجواب فیہ کالجواب فیما اذا لم یخلص ثم اختلفت الروایات عن ابی حنیفۃ
وابی یوسف ومحمد رحمہم اللہ تعالی فی الکتب المشہورۃ ان الخلوص یعتبر بالتحریک اذا حرک طرف منہ ان لم

يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص وإن تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص ليستدل بوصول الحركة إلى
الجانب الآخر على أن النجاسة وصلت إليه وبعدم وصول الحركة على أن النجاسة لم تصل إليه
ورواه غيره أن اعتبروا الخلوص بشيء آخر فعن أبي نصر محمد بن سلام رحمه الله تعالى أنه قال إن كان
الاغتسال لو اغتسل فيه فتكدر الجانب الذي اغتسل ووصلت الكدرة إلى الجانب الآخر فهو مما يخلص
بعضه إلى بعض وأبو حفص الكبير اعتبر الخلوص بشيء آخر وهو الصبغ فقال يلقى فيه الصبغ من جانبه
فإن أثر الصبغ من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه إلى بعض وأبو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالى
كان يقول إن كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص وإن كان أقل فهو مما يخلص وعن محمد رحمه الله تعالى
في النوادر أنه سئل عن هذه المسئلة فقال إن كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض
فلما مسح المسجد كان ثمانيا في ثمان في رواية وعشرا في عشر في رواية واثنا عشر في اثنا عشر في
رواية وعامة المشائخ أخذوا بقول أبي سليمان وقالوا إذا كان عشرا في عشر فهو كثير وفي شرح
الطحاوي وعليه الفتوى انتهى مع بعض اختصار اب محل غور ہے که یهه جو متاخرین نے علامت وصول
نجاست میں اختلافات مذکورہ اپنی فہم اجتہادی سے کی ہیں یهه حقیقت میں سب تفسیریں مذہب
امام ابی حنیفہ کی اسواسطی که اصل مذہب امام اعظم کا ظاہر کتب میں یهه تها که خلوص نجاست ایک
جانب سے دوسری جانب کو نہوا اور اس عدم خلوص کے پہچان خود امام اور صاحبین نے ساتهه پہنچنے
تحریک ایک جانب کے دوسری جانب تک بیان فرمایا ہی لیکن اس بیان سے ابھی رفع اجمال خصوصاً نظر مقلدین
عوام میں کما ینبغی نہوا اسلیئی که تحریک موافق قوة محرک کی اور صدمه تحریک کے باہم مختلف ہوتی ہے
ایک تحریک ایسا ہوتا ہے جس سے دوسرے کنارے تک بهی حرکت نه پہنچیگی اور ایک وہ ہی جس سے پچاس گز تک صدمه
پہنچیگا اسلیئی مقلدوں کے نزدیک مقدار قوت تحریک متعین نہوی که جس سے وصول اور عدم وصول نجاست
میں ایکجانب سے دوسری جانب تک تفرقه کریں لہذا متاخرین مجتہدین نے اس مذہب مجمل اور قول
مبہم کی تفسیریں کیں بعض نے کہا که اسکو ساتهه رنگدار چیز کے معلوم کرو بعض نے کہا وصول کدورت
سے دریافت کرو بعض نے کہا که پیمایش ساتهه مساحت کی متعین ہوگا یعنے مقدار عشر فی عشر میں وصول
نجاست ایکجانب سے دوسری جانب تک نہیں ہوتا یعنی تحریک متوسط جو وقت محرک متوسط سے
واقع ہو تو صدمہ تحریک دہ در دہ شرعی تک پہنچتا ہے اب کسی کو عوام مقلدین میں سے اشتباہ

نجاست نفوذ کرے اور قوت ہو لیکن کہ اُس مقدار آب میں کہ جسمیں ہوا نجاست ایک
جانب سے اثر دوسری جانب کو نہیں ہوتا ہو نہ باقی رہا اور قول کو امام ہمام سے منفصل ہوگیا
اور ماء منجبث ہوگیا اور وہ لوگ جو اس محل میں قول امام کے مفسر ہیں سب مجتہدین ارباب
تخریج میں انکو تفسیر قول مجمل امام کی جائز ہے کہ امر سابقا اور چونکہ طبقات مجتہدین کو بھی بیشتر
علامہ ابن الہمام وغیرہ سے بھی نقل کردیا ہی لہٰذا مکرر حاجت بیان نہیں باآنکہ ایک روایت امام محمدؒ
کی بھی جو منقول ہے کتب نوادر سے بھی انکی موافق ہے اگرچہ رجوع امام محمدؒ کا اُس سے منقول
ہے لیکن رجوع سے کچھ حرج ان اکابر کا نہیں ہوسکتی کہ یہہ حکم مبنی ہے انکی فہم اجتہادی پر امام محمدؒ
اور انکے موافق ہوں یا نہوں اسیواسطے علامہ شامی اوپر قول درمختار کے جسمیں بعد نقل روایت
اکبر رای مبتلی بہ کی استدراک کرکے تحقیق علامہ عمر بن نجیم صاحب النہر الفائق کے موافق آرای
مشائخ متاخرین کے ذکر کی ہے قبول کرنا ابن الہمام اور ابن امیر الحاج اور ابن نجیم وغیرہ کا
اکبر رای مبتلی بہ مطلقا سے بھی نقل کرکے اسپر استدراک کرتا ہی اور کلام علامہ شیخ الاسلام
سعد الدین دیری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے موافق تحقیق متاخرین کے جنہوں نے
اعتبار عشر فی عشر کیا ہے کلام اکابر فقہا سے نقل کی ہیں اور کہا ہی کہ کسیکو مقلدین میں سے
مخالفت اسکی درست نہیں ہوسکتی کہ یہہ صاحبین ارباب تخریج تھے جو یہہ لوگ فتوی دیں ہم
مقلدین کو اسی پر عمل کرنا واجب ہے آپ پہلی عبارت درمختار سنو پہر کلام علامہ شامی و سیر ملاحظہ
کرو قال فی الدر المختار والمعتبر فی مقدار الراکد اکبر رای المبتلی بہ فیہ فان غلب علی ظنہ
عدم خلوص النجاسۃ الی الجانب الآخر جاز والا لا ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام والیہ رجع محمد
وہو الاصح کما فی الغایۃ وغیرہا وحقق فی البحر انہ المذہب وبہ یعمل وان التقدیر بعشر فی عشر لا
یرجع الی اصل یعتمد علیہ ورد ما اجاب بہ صدر الشریعۃ لکن فی النہر وانت خبیر بان اعتبار العشر
اضبط ولا سیما فی حق من لا رای لہ من العوام فلذا افتی بہ المتاخرون الاعلام انتہی قال العلامۃ
الشامی لکن فی النہر الخ قد تقدم لما فی البحر ایضا ثم ردہ بانہ انما نعمل بما صح من المذہب لا
بفتوی المشائخ والوجہ مع صاحب البحر واذا اطلعت علی کلامہما ظہر لک ان ذلک افادہ ظہر لنا
اقوی وہو الذی حط علیہ کلام المحقق ابن الہمام وتلمیذہ العلامۃ ابن امیر حاج لکن ذکر بعض

المحققین عن شیخ الاسلام العلامۃ سعد الدین الدیری فی رسالۃ القول الراقی فی حکم ماء الفساقی انہ حقق فیہا ما اختارہ اصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فیہا علی من قال بخلافہ ورد بلیغا واورد نحو مائۃ نقل ناطقۃ بالصواب الی ان قال شعر واذا الکنت فی المدارک غرا ثم ابصرت حاذقا لا تماری واذا لم تر الہلال فسلم لاناس راوہ بالابصار ولا یخفی ان المتاخرین الذین افتوا بالعشر کصاحب الہدایۃ وقاضی خان وغیرہما من اہل الترجیح ہم اعلم بالمذہب منا فعلینا اتباعہم ویؤیدہ ما قدمہ الشارح فی رسم المفتی واما نحن فعلینا اتباع ما رجحوہ وما صححوہ کما لو افتونا فی حیاتہم انتہی اور علامہ عمر بن نجیم صاحب نہر الفائق نے صاحب بحر الرائق کو رد کیا ہی اور فرمایا کہ منقول امام ابو اللیث وغیرہم من اہل الترجیح سی یہی ہی کہ فتوی اوپر قول متاخرین کے دیا جاے اور یہی مختار ہی تمام متاخرین کا اور نقل کیا کرمانی سی کہ ظاہر الروایۃ امام محمد سی یہی ہی اور قول کافی کو نقل کرکے اوسکو رد کیا ہی اور کہا کہ اسمین ضبط نہیں ہوسکتا خصوصاً عوام مومنین کو جو صاحب فہم ورای نہین ہین اور اس کلام صاحب بحر کو کہ یہ عمل کیا جاوے مگر مذہب صحیح امام پر اور امام ابی حنیفہ سی روایت عشر فی عشر کی مروی نہین منع کیا اور کہا کہ اکثر تفاریع فقہای اہل ترجیح کے مبنی ہین اوپر اعتبار عشر فی عشر کے پس اگر انہون نے قول عشر فی عشر کو مختار نکیا ہوتا تو تفریعات اونکی کیونکر صحیح ہوتی اس سی معلوم ہوا کہ اہل ترجیح پر واجب نہین کہ قول امام ہی پر فتوی دین بلکہ جیسا مناسب مصلحت مومنین کی دیکہین اوسپر فتوی دین کما قال فی النہر الفائق ثم ہذا ای اعتبار العشر ہو مختار عامۃ المتاخرین قال ابو اللیث وعلیہ الفتوی وقال الکرمانی فی الیضاح انہ الظاہر عن محمد الا ان المصرح بہ فی غیر موضع ان الظاہر عن الامام وہو الصحیح التفویض الی رای المبتلی بہ وفی کافی الحاکم الشہید عن ابی عصمۃ کان محمد یوقت بعشرۃ فی عشرۃ ثم رجع الی قول الامام وقال لا اوقت فیہ شیئا وانت خبیر بان اعتبار العشر اضبط لا سیما فی حق من لا رای لہ من العوام فلذا اختارہ الائمۃ الاعلام وقولہ فی البحر انہ لا یعدل الا بما صح عن الامام ولم یصح عنہ اعتبار العشر بل ولا عن محمد کما علمت ممنوع بانہ لو کان کما قال لما ساغ لہم الخروج عن ذلک المقال کیف وقد اعترف ان اکثر تفاریعہم علی اعتبار العشر فی العشر قال ولو فرع علی اعتبار غلبۃ الظن فیوضع مکان لفظ عشر فی عشر فی کل مسئلۃ کبیرا وکثیرا انتہی اب محل انصاف

ہے جسوقت امام ابویوسف اور ابوسلیمان جوزجانی اور امام محمد اور فقیہ ابواللیث اور قاضیخان
اور صاحب ہدایہ اور صاحب کنز وغیرہم من المجتہدین نے مسائل میں ان شرعیہ اور عادت عرفی کی رو سے
موافق مصلحت مومنین کے برعایت سہولت اور سیر مطلوب کے بفہم اجتہادی اپنی کے قول امام کی تفسیر
تعیین کر کے فتوی دیا پس مقابل میں ان ائمہ مجتہدین کے قول ابن الہمام اور صاحب بحر وغیرہ کا کب قابل
اعتبار و قبول ہے باآنکہ یہہ صاحبین باب رسم المفتی میں اسکی معترف ہو چکے ہیں کہ ہمکو فتوی دینا
موافق فتوی ان ائمہ ہی کے چاہیئے اور انکے فتوی کے مقابل میں ہمارے فتوی کا کچھ اعتبار نہیں
پس یہہ جو مولف معیار مبسوط اور مختصر کرخی اور شرح النقایہ سے نقل کرتا ہے کہ ظاہر الروایۃ امام ابوحنیفہ
سے یہی ہے کہ معرفت خلوص نجاست مبتلا کی رائے پر حوالہ کرتے تھے اور پیرو مبتلا بہ کے انہیں ہمکو کچھہ مضر نہیں
کہ ہمنے اسکو تسلیم کر کے کہا کہ مجتہدین فی المسائل اور مرجحین نے تعیین خلوص نجاست ساتھہ عشر فی عشر
کے بفہم اجتہادی اپنی کی ہے اور اوس ساتھہ مصلحت کے کہ ادراک ضبط و آسانی عامہ مومنین کے بھی ہے
علاوہ یہہ کہ اسکا ظاہر الروایۃ ہونا منافی اعتبار تحریک کی ظاہر الروایۃ ہونیکی نہیں ہے چنانچہ فتاوی
تاتارخانیہ سے دونوں کا ظاہر الروایۃ ہونا ظاہر ہے پس اعتبار عشر نے عشر تفسیر او تعیین ہوا اعتبار
تحریک کے اور وہ اعتبار تحریک مذہب امام ہے پس عشر نے عشر جو تعیین ہے اوسکی بعینہ مذہب
امام ہوا اسیطرح حال ہے قول کافی اور غایۃ البیان کا کہ مولف معیار اقوال انکے کو بحر الرائق سے نقل
کرتا ہے اور باقی جواب کلام صاحب بحر کا عبارت نہر الفائق اور کلام علامہ سعد الدین دیری سے کہل چکا ہے
اسلئے ہم تفصیل میں ترک تطویل کرتے ہیں اور قول اشباہ والنظائر کو مولف نے عبث نقل کیا وہی صاحب
مولف اشباہ ہیں جو جواب اونکا تکملہ البحر الرائق میں دیا گیا وہی جواب ہے قول اشباہ کا اور اگرچہ اس تحقیق سے
جواب باقی کلام مولف کو بطرز اجمال اوپر ذکی منصف کی واضح ہو چکا ہے لیکن بنظر احتیاط جزئی جزئی اور
اشارہ کیا جاتا ہے یہہ جو مولف نے کلام بحر العلوم و شرح مشکوۃ شیخ عبدالحق دہلوی سے نقل کیا کہ ظاہر الروایۃ امام
سے ہے کہ اعتبار کرتے تھے اکبر رای مبتلا بہ کا اور روایات آخر میں یہہ ہے کہ اعتبار کرتے تھے تحریک کا مخالف
ہمارے مدعا کے نہیں اسلئے کہ وہ روایت اعتبار تحریک کی جو خود مولف امام سے نقل کرتا ہے اگرچہ بزعم مولف
میں ظاہر الروایۃ نہیں ہے لیکن ہمنے تاتارخانیہ سے نقل کر دیا کہ وہ بھی ظاہر الروایۃ ہے اور مختار ہے امام ابو[illegible] اور
ابوسلیمان جوزجانی اور فقیہ ابواللیث اور قاضیخان اور صاحب ہدایہ وغیرہم من المجتہدین والمرجحین کا اور

عشر فی عشر تعیین اور تفسیر ہی اوسیکی یعنی ان اکابر نے تحریک متوسط محرک متوسط سے ساتھہ قوۃ متوسطہ کے جب ملاحظہ کی تو دیکھا کہ اسصورت مین اثر نجاست کا ایکجانب سی دوسری جانب تک بقدر کمتر وہ ذراع شرعی کے پونہچتا ہے اور مقدار دہ در دہ ذراع مین نہین پونہچتا اور جب نقل کرنے مولف سی کلام شیخ عبد الحق کو یہہ امر ظاہر ہے کہ اعتبار تحریک بھی مروی ہر امام سی پس زیادہ تر تائید ہماری باقرار مولف ہو گئی اور جو مؤلف جا بجا کہتا ہے کہ اعتبار عشر فی عشر مذہب امام نہین ہے مذہب متاخرین ہے اور مقصود اوسکا یہہ ہے کہ جسوقت یہہ مذہب امام نہ ٹھہرا تو عمل کرنا اسپر چھوڑ دینا ہوگا مذہب امام کو اور چونکہ یہہ متاخرین مجتہد مطلق صاحب مذہب نہین ہین تو انکا قول ادلہ اربعہ شرعیہ سی خارج ہوگا اور بدعت سیئہ قرار پائیگا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ ہنوز مؤلف معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہین ورنہ مذہب متاخرین کو علیحدہ مذہب امام سے نہ سمجھتا اور توہم خارج ہونیکا ادلہ اربعہ سی نکرتا یہہ جو زبان زد ہی فقہا کا کہ یہہ مذہب ہے امام ابی یوسف کا یا امام محمد کا یا امام زفر کا یا متاخرین کا اسکی یہہ معنے نہین ہین کہ یہہ مذہب امام ابی حنیفہ نہین ہے اور مخالف ہے مذہب اونکے سے بلکہ مذہب ان اکابر کا بعینہ مذہب امام ہی اور وجہ نسبت کرنے مذاہب کی طرف ان اکابر کی اور نہ نسبت کرنیکی طرف امام کے یہہ ہے کہ امام ابی حنیفہ سی جو موافق اصول ممہدہ اور قواعد مقررہ اونکے کے کسی مسئلہ خاص مین کئی رائین مذکور ہوئین اور انہون نے بعد ذکر کرنیکے اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک اختیار کرنا کسی رای کا بیان فرمایا پہر کبہی تو ایسا ہوا کہ تلامذہ اونکے اس اختیار مین شریک اور ممنا عد امام ہوئی تو کہا جاتا ہی کہ یہہ مذہب متفق علیہ ہے امام اور اصحاب اونکی کا اور کبہی ایسا ہوا کہ تلامذہ مجتہدین امام نے خلاف رای مختار امام کے رای آخر کو بجہت ادراک قوت دلیل کے پسند کیا اور اس امر مین بھی امام کیطرف سی وہ صاحبین مجاز تھے پس اسصورت مین رای مختار امام کو مذہب ابی حنیفہ اور رای مختار تلامذہ کو مذہب ابی یوسف اور مذہب محمد اور مذہب زفر وغیرہم کہا گیا اور کبہی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین قول امام اور تلامذہ امام مین مذکور نہی پس بعض متاخرین مجتہدین نے جو موافق قواعد شرع کے لیاقت تفسیر اور تعیین قول مجمل امام کی رکہتے تھے تفسیر اور تعیین اوسکی کی اور وقت مجمل ہونے اس قول کے عمل اوسپر بدون تعیین محتملات کے تھا اور جب متاخرین نے اوسکی تفصیل اور تعیین کر دی اور اوسکو ساتھہ علامات وغیرہ کے اضح کر دیا تو پہر عمل اوسپر بسبیل امتیاز اور تعیین ہوا جیسی کہ مسئلہ حوض مین کہ ائمہ ثلاثہ سی ایک روایت ظاہرہ اعتبار تحریک

کے مستدل تبے اور جب کہ موندونکی نے تبعہ و اجتہاد سے آپکی تہذیب بنسبت آپ کی تھی تو محل بحث بدیہی گیا
تھا جب انکے تلامذہ مثل ابی سلیمان جوزجانی اور ابی حفص وغیرہما کے آپکی ابہام کو اٹھا دیا جیسے
بجہت اختلاف مراتب تحریک اور قوت محرک کی جو وصول اثر نجاست مین اشتباہ پڑتا تھا کہ کبھی تو ہر
فرسخ اثر نجاست پہنچ جاتا تھا اور کبھی دس گز تک بھی نہین پہنچتا تھا اس اشتباہ کو ساتھ لحاظ توسط
تحریک اور قوت محرک کے باعتبار دہ در دہ عشر فی عشر کے رفع کردیا کہ اب کسیکو عوام و خواص مین سے
اشتباہ وہیچ وصول اثر نجاست کے ایکجانب سے دوسری جانب تک نہین رہا تو اسجگہ بصورت انفساخ و تفصیل
کو کہین گے کہ یہہ مذہب متاخرین ہے اور بقصد ابہام اجمال کو کہین گے کہ یہہ مذہب ائمہ ثلثہ ہے مثلاً اور اسی
طرح کبھی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانہ مین ایک حکم اختیار کیا اور انکے بعد والون نے تلامذہ آنکے سے
یا متاخرین سے حکم آخر اسی مسئلہ کا جو مختار امام تہا بسبب لحاظ زمانہ کے اور احوال مومنین کے ارفق
للناس اور اصلح للمومنین سمجہا تو ایسی صورتین مثلاً کہا گیا کہ یہہ مذہب متاخرین ہے اور وہ مذہب امام ہے آپ
غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلاً مذہب امام سے علحدہ کب ہی بلکہ اقوال غیر امام جو حقیقت مین
مبنی ہین اوپر قول امام کے اور متفرع ہین اونکی قواعد ممہدہ پر منتج ہونگے مذہب امام مین کو دو ایک
مجتہد ہی مجتہد اربعہ شرعیہ سے اور بدعت ہرگز نہونگی قال العلامۃ الشامی فی حاشیتہ علی الدر المختار واذا
حکم الحنفی بمذہب ابی یوسف او محمد او نحوہما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلاف رأیہ ورأی لان اصحاب
الامام قالوا بالقول الا قد قال بہ الامام کما اوضحت ذالک فی شرح منظومتی فی رسم المفتی عند قولی فیما مضی اعلم
بان من ابی حنیفۃ جاءت روایات عدت منیفۃ اختار منہا بعضہا والباقی یختار منہا سائر الرفاق فلم یکن
لغیرہ جواب کما علیہ اقسم الاصحاب انتہی وقال فی الدر المختار نعم نقل قال لاصحابہ ان توجہ لکم دلیل فقولوا بہ
فکان کل یاخذ بروایۃ عنہ وترجیحہا انتہی قال علیہ العلامۃ الشامی ای فلیس لاحد منہم قول خارج من اقوالہ
ولذا قال فی الولوالجیۃ من کتاب الجنایات قال ابو یوسف ما قلت قولا خالفت فیہ ابا حنیفۃ الا قولا
قد کان قالہ وروی عن زفر انہ قال ما خالفت ابا حنیفۃ فی شیء الا قد قالہ ثم رجع عنہ فہذا اشارۃ الی
انہم ما سلکوا طریق الخلاف بل قالوا ما قالوا عن اجتہاد ورأی اتباعا لما قالہ استاذہم ابو حنیفۃ وفی اخر
الحاوی القدسی واذا اخذ بقول واحد منہم یعلم قطعا انہ یکون اخذا بقول ابی حنیفۃ فانہ روی عن جمیع
اصحابہ من الکبار کابی یوسف ومحمد وزفر والحسن انہم قالوا ما قلنا فی مسئلۃ قولا الا وہو روایتنا عن

الی حنیفة واقسموا علیه ایماناً غلاظاً فلم یتحقق فی التقیید جوابه ولا مذهب الا له کیف کان وما نسب الی غیره الا بطریق المجاز للموافقة انتهی فان قلت اذا رجع المجتهد عن قول لم یبق قولاً له بل صرح فی قضاء البحر ان ما خرج عن ظاهر الروایة فهو مرجوع عنه وان المرجوع عنه لیس قولاً له وفیه عن التوشیح ان ما رجع عنه المجتهد لا یجوز الاخذ به فاذا کان کذلک فما قاله اصحابه مخالفین فیه لیس مذهبه فحینئذ صارت اقوالهم مذاهب لهم مع انا التزمنا تقلید مذهبه دون مذهب غیره ولذا نقول ان مذهبنا حنفی لا یوسفی ونحوه قلت قد یجاب بان الامام لما امر اصحابه بان یاخذوا من اقواله بما یتجه لهم منها علیه الدلیل صار ما قالوه قولاً له لابتنائه علی قواعده التی اسسها لهم فلم یکن مرجوعاً عنه من کل وجه فیکون من مذهبه ایضاً ونظیر هذا ما نقله العلامة البیری فی اول شرحه علی الاشباه عن شرح الهدایة لابن الشحنة ونصه اذا صح الحدیث وکان علی خلاف المذهب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذهبه ولا یخرج مقلده عن کونه حنفیاً بالعمل به فقد صح عنه انه قال اذا صح الحدیث فهو مذهبی وقد حکی ذلک ابن عبد البر عن ابی حنیفة وغیره من الائمة ونقله ایضاً الامام الشعرانی عن الائمة الاربعة ولا یخفی ان ذلک لمن کان اهلاً للنظر فی النصوص ومعرفة محکمها من منسوخها فاذا نظر اهل المذهب فی الدلیل وعملوا به صح نسبته الی المذهب لکونه صادراً باذن صاحب المذهب اذ لا شک انه لو علم ضعف دلیله رجع عنه واتبع الدلیل الاقوی ولذا رد المحقق ابن الهمام علی بعض المشائخ حیث افتوا بقول الامامین بانه لا یعدل عن قول الامام الا لضعف دلیله انتهی اور وہ جو الزاما اعتراض مؤلف تنویر الحق کا ساتھ ہونے مذہب امام ابی حنیفہ کے بیچ تحدید آب کثیر کی تحریر کو ترجمہ مشکوٰۃ سے نقل کیا ہے جواب اسکا تحقیق سابق سے کہل چکا کہ وہ دردہ جو مختار ہے متاخرین کا تعیین اور تفسیر ہی اعتبار تحریک کی روایت مخالفہ اس سے نہین پس اقرار کرنا صاحب تنویر کا ساتھ اوسکی منافی مدعا اوسکے کی نہین ہے اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کو ساتھ ذکر کلمات نامناسبہ اور بعیدہ کی شان اہل علم سے تقلید ہوا و نفس گمراہ ہی یا صاحب تنویر الحق کو تقلید مولوی محمد شاہ اور جن امور مین مؤلف کو صاحب تنویر پر طعن ہین حال اوسکا معرض بیان مین کچھ آچکا اور کچھ آتا ہے منصف خود حق کو باطل سے امتیاز دیگا اور زیادہ کلمات دعاوی اور مغوات بیجا زبان پر لانا شان اہل علم سے بعید ہے اور جب ظاہر ہوا کہ اختیار عشر فی عشر جو علمای متاخرین سے واقع ہوا بعینہ مذہب امام ہے اور داخل ہے بیچ اقوال مجتہد مطلق کے جسکا قول ایک حجت ہے حجج شرعیہ سے تو بدعت کیونکر ہوگا

پس یہ نقل ہوا قول مولوی صاحب کا بیچ ایضاح الحق کے جو انہوں نے تمہید بشیر الحق میں تشریح و حصت ... فرار دیا
چنانچہ تمامی اولیاء کرام کو کہ عمدہ ترین متصوفات ہیں بعد انبیاء ارباب اذکار و اشغال و مجاہدات میں کہ بہترین تصوف
مدارج ہے بدعت حقیقی ٹھہرایا اور سب ائمہ دین اور اساطین شرع متین کو مبتدع اور ضال بنایا نعوذ باللہ منہا
و من جمیع ما کرہ اللہ تعالی آور باقی کلام مؤلف معیار کا جو اسباب میں ہے اوسکا جواب حقول اس کلام منقول
سے ظاہر ہے لفظا لفظا بیان کی حاجت نہیں لیکن اتنی بات بہر ضروری ہی کہ کچھ جو کہا ہے کہ اگر بطور فرض
محال یہ فرض بھی کیا جاوی کہ امام ابو حنیفہ اور اونکے صاحبین ذکی ہیں تو خیر نے عشرکے تو اونکا قائل ہونا
تضمن کے لیے کیا حجت ہی الخ تو جواب اسکا یہ ہے کہ خصم نے علم و حق اجتہاد کہ جسکے بعلمی اور نافہمی ابتدائے
کتاب سے بیانتک اوپر ناظرین منصفین کے دیکھا واضح ہو چکی اوسکو کب زیبا ہے کہ نسبت امام اعظم اور صاحبین
کے الفاظ گستاخی اور بے ادبی زبان پر لاوے اور یہ شبہہ امام اعظم ہی نہیں ہیں اور نہ کلام اونکا وحی لیکن
مبین ہے وحی کا اور منصب جو کلام نبی کا اور فتوائے مجتہدین متاخرین بعینہ مذہب ہے اس امام مظہر شرع مطہر
محمدی کا فتوائے مجتہدین مذہب کو غیر مذہب امام اعظم قرار دینا اور کلام مجتہد مطلق کو غیر قرآن و حدیث
ٹھہرا کر مورد لعن طعن بنانا کیا فہم ہے اور کونسی دیانت آور چونکہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ عشر
نے عشر مذہب متاخرین ہے نہ مذہب امام اسکو بھی امر ثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہب امام ہی اور خارج مذہب
امام سی نہیں اور اگر پہلے ... الضمیر معترض کا کہ وہ در پردہ انکار ہے مذہب امام اعظم سی اور دعوی
اجتہاد اپنی کا اور طعنہ ہے اوپر تمامی ائمہ دین اور صالحین مجتہدین کے کہلتا تو جواب اوسکا ابتداسی
اوسی طور پر دیا جاتا اور اب جو مؤلف نے اپنا ما فی الضمیر بیان کیا تو بعد درازی بحث کی پس تفصیل جواب
مین موجب ملال ناظرین ہوگی لہذا اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ اعتبار اولی الابصار کہ شامل ہے اجتہاد
مجتہدین کو اور مامور بہ اور واجب جو بحکم آیہ کریمہ فَاعْتَبِرُوا یَا اُولِی الْاَبْصَارِ کے واجب ہے قبول کرنا اسکا
اور عمل کرنا اوسپر غیر مجتہد کو لازم ہے کا مرنے اول بحث تقلید اور بیان کرنا اخذ احکام اجتہادیہ کے نہ ہمارا
منصب ہے اور نہ خصم کو مرتبہ اسمین کلام کا لیکن چونکہ مؤلف معیار نے بسو دانی عام حصول ملکہ اجتہاد کا مرت
وعادی بولی اور گستاخیاں جناب امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ میں کین لہذا چیزی چیزی بطور مشتی نمونہ خروارے
اخذ حکم مذکور کا معرض بیان مین لاتا ہون اور تفصیل کلام باعث تطویل محل آخر پر موقوف رکھتا ہون
غور کرو کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہو لینا وہ پانی نجس سے بحکم حدیث صحیحین کے جو مروی ہے

ابو ہریرہ رضی اللہ تعالے عنہ سے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ وعن جابر قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یبال فی الماء الراکد رواہ مسلم وعن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالے عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرات متفق علیہ وفی روایۃ لمسلم قال طہور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسلہ سبع مرات اولہن بالتراب انتہی اور ساتھہ اجماع کے جو منعقد ہی اوپر اسبات کے کہ جس پانی مین نجاست مخلوط ہوا ور متغیر کر دے ایک اوصاف ثلثہ سے تو وہ پانی نجس ہے اور ظاہر ہے کہ نجاست اجماعی اوسکی نجس سے مگر بجہت قطعیت اختلاط نجاست کے کہ وہ ثابت ہوتی ہے ساتھہ تغیر احد اوصاف ثلثہ کے قال فی البحر ان العلماء اجمعوا علی ان الماء اذا تغیر احد اوصافہ بالنجاسۃ لا یجوز الطہارۃ بہ قلیلا کان الماء او کثیرا جاریا کان او غیر جار ہکذا نقل الاجماع فی کتبنا وممن نقلہ ایضا الامام النووی فی شرح المہذب عن جماعات من العلماء انتہی پس جس وقت پانی مین ایک محل معین پر نجاست پڑی تو بجہت اختلاط یقینی نجاست کی وہ محل معین قطعا نجس ہوگا پھر اگر یہہ پانی اسقدر ہے کہ ایکجگہہ نجاست پڑکر سب پانی مین مخلوط ہو جاتی ہے یقینا یا ظنا جیسی آب سبوچہ یا پیالہ مین تو یہہ پانی سب نجس ہو گیا اور اسمین یہہ احتمال ممکن نہین کہ بعض محل کو اوسکی نجس کہین اور بعض کو طاہر اور ایسی مقدار پانی مین نزدیک اہل علم کے قلیل کہلاتی ہے اور اگر وہ پانی اسقدر ہی کہ ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مخلوط نہین ہو جاتی تو موضع وقوع نجاست نجس ہوگا اور جس محل مین نجاست مخلوط نہین ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہیگا اسلئے کہ اوسمین نجاست بالیقین نہین ہے باقی رہا کلام اسبات مین کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہی کہ جسمین ایک جگہہ کی نجاست پڑی ہوئی سب مین مخلوط نہین ہو جاتی اور یہی مقدار عرف اہل علم مین کثیر ہے اور جانب شارع سے بجہت عموم بلوی کی ایسی پانی سے باوجود وقوع نجاست کی بعض محل اسکی مین بر تقدیر عدم محسوسیت عین نجاست کی جمیع اطراف مین طہارت اور وضو کی اجازت ہی کما یظہر من حدیث بئر بضاعۃ وغیرہ پس امام مالک نے فرمایا کہ جبتک وقوع نجاست سی احد اوصاف ثلثہ پانی کی متغیر نہو تو اوسمین نجاست یقینا نہوئی اور وہ پانی کثیر ہے بقرائن وشواہد احادیث کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر پانی بقدر قلتین کے ہو تو کثیر ہے والا قلیل وقد مر استدلالہم وما علیہ من الکلام اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ مبتلا بہ کی گمان مین نجاست ایک جگہہ

اگر کوئی بھی سبب میں مختلف نہیں ہوتی تو وہ کثیر ہے ورنہ قلیل اور ایک روایت یہہ ہی کہ اگر تحریک احد الجانبین
سے دوسری جانب تک پانی کی متحرک نہیں ہوتی تو وہ کثیر ہے اور نہیں تو قلیل اور وجہ اسکی یہہ ہی کہ جب امام
امام اعظمؒ میں حدیث مستند امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی بوجہ اونکی کے قابل احتجاج نہوئی اور وجود
عدم ثبوت احادیث کا بیان قدر آب کثیر میں مساوی ہوا تو بالضرور اپنی فہم اجتہادی جیسی موافق شاذ ونادر ہوگی
تعیین کثرت وقلت کرنے کی حاجت پڑی پس اسلئے یا تو اس امر کو حوالہ کیا غلبہ ظن مبتلا بہ پر اسواسطے کہ جب وقت
تعیین قلت وکثرت کی بیان شارع سی نہوئی تو موافق عادت کے ہر مکلف مبتلا بہ پر تعیین قلت وکثرت کو حوالہ کیا
گیا اور نظائر اسکی شرع میں کثیر ہیں جیسی تحری وقت عدم تبیین قبلہ کے یا بفہم اجتہادی اپنی کے تعیین
قلت وکثرت ساتھہ اعتبار تحریک کی اس سبب سی کہ جس وقت نجاست پانی میں پڑتی ہی تو محل وقوع سے
تجاوز کرنا اسکے ساتھہ حرکت کے ہوتا ہی پس باعتبار تحریک سی انتقال اسکا ایک محل سی دوسری جگہہ معلوم ہوگا
پہر متاخرین مذہب امام اعظمؒ نے ان دونوں روایتوں میں غور کرکر دیکھا کہ ابھی انمیں اجمال وابہام ہی اور غیر
مقلدین کی اس ہی سبب اشتباہ وابہام کے بزعم اپنی اسلئے کہ پہلی روایت میں تو یہہ اشتباہ ہی کہ اکثر رای والے
اصحاب رای کے وہ بڑی ہوتی ہے پھر اوسمیں بحسب ازمان واشخاص کے اختلاف ہوتا ہی اور عوام الناس صاحب
رای وتدبر نہیں ہوتی اور نہ مراتب قوت اور ضعف کو پہچانتے ہیں بلکہ جسقدر اونکو فہم ہوتی ہی اوسمیں شک
اعتماد اپنی فہم پر نہیں کرسکتی لہذا اختیار کرنا روایت تحریک کا کہ وہ امر محسوس ہے اور ظاہر الروایۃ ہو تو امام
سے انسب اولی ہوا قال فی البحر فالحاصل ان فی النہایۃ وکثیر من الکتب ان الفتوی علی اعتبار العشر فی العشر
واختاره اصحاب المتون فکیف ساغ لہم ترجیح المذہب قلت لما کان مذہب ابی حنیفۃ التفویض الی رأی المبتلی
وکون الرأی یختلف بل من الناس من لا رأی لہ اعتبر المشائخ العشر فی العشر توسعۃ وتیسیرا علی الناس انتہی وقال
العلامۃ الشامی تحت قولہ فی الہدایۃ وغیرہ ان الغدیر العظیم ما لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الطرف الآخر وفی المعراج
انہ ظاہر المذہب وفی الزیلعی قیل یعتبر بالتحریک وقیل بالمساحۃ وظاہر المذہب الاول وہو قول المتقدمین حتی
قال فی البدایۃ والمحیط اتفقت الروایات عن اصحابنا المتقدمین انہ یعتبر بالتحریک وہو ان یرتفع وینخفض
من ساعتہ لا بعد المکث ولا یعتبر اصل الحرکۃ وفی الاختیار فانہ المروی عن ائمتنا الثلثۃ فی الکتب المشہورۃ
وقیل المعتبر حرکۃ الغسل او الوضوء او الید روایات ثانیہا اصح ولا یخفی علیک ان اعتبار العشر [illegible]
تختلف باختلاف الظانین وتحرک الطرف الآخر امر حسی مشاہد لا یختلف مع ان کلامہ منقول عن ائمتنا الثلثۃ

فی ظاہر الروایۃ ولم ار من تکلم علے ذلک انتہی مختصرا لیکن اعتبار تحریک مین بہی یہہ اجمال رہا کہ تحریک سے مختلف ہوتی ہے بحسب قوت اور ضعف محرک اور تحریک کے پس تعیین اوسکی کیونکر ہوگی لہذا بعضے مذہب اور مجتہدین مرجحین نے حرکت متوسط متحرک متوسط سے اندازہ کرکے مسافت عدم وصول کے ساتھ عشر فی عشر کی تعبیر کی تا کسی کو اشتباہ اور ابہام نرہے پس یہہ اعتبار عشر فی عشر جو بیان ہو مذہب امام کا اور وہ مذہب خود تہا احادیث صحیحہ مذکورہ سے بعینہ ماخوذ ہوا احادیث مذکورہ سے اوسکی ایسی مثال ہے کہ شارع نے یہہ حکم کیا کہ جس پانی مین نجاست یقینا یا ظنا مختلط ہو تو وہ پانی نجس ہے اب مجتہدین مذہب نے علامت اختلاط نجاست کے تغیر احد اوصاف ثلثہ مشہورہ کو گردانا اور اسپر اجماع کیا کہ جس پانی کے احد الاوصاف الثلثہ سے بسبب اختلاط نجاست کے متغیر ہو تو وہ پانی نجس ہے پس اسجگہہ اگر کہا جاوے کہ تغیر احد الاوصاف الثلثہ کا واسطے قطعیت نجاست کے جو مجتہدین نے علامت قرار دیا ہے کسی آیہ اور حدیث صحیح معتبر سے ثابت نہین پس یہ اجماع مجتہدین کا بلا سند اور داعی ہوگا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ علامتین مجتہدین نے ساتھ سلیقہ فہم سلیم اپنے کے متعین کی ہین اسمین حاجت ورود آیہ و حدیث کے علیحدہ نہین البتہ داعی اجماع بنا بر وہ احادیث ہین جنسے یہہ امر ثابت ہے کہ جس پانی مین یقینا یا ظنا نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے اسیطرح جن اشیا مین احکام شرع وارد ہین اور انکی علامتین جانب شارع سے مذکور نہین ہین مثلا باب حیض مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک بروز دم کا محل مخصوص یعنی رحم سے عورت کو حائض بنا دیتا ہے اور نزدیک امام محمد کے جبتک وہ دم محسوس نہو تو احکام حیض جاری نہین ہوتے اسیطرح الوان حیض مین جسوقت عورت نے خرقہ پر لون رطوبت محل حیض کا سپید پایا اور بعد خشک ہونیکے وہ زرد ہوگیا تو یہانپر حکم پاک ہوجانے عورت کا کیا جائیگا اور اگر ابتدا مین عورت نے خرقہ پر سرخی یا زردی پائی اور بعد خشک ہوجانیکے وہ خرقہ سپید ہوگیا تو اس جگہہ احکام حیض عورت پر کئے جائینگے قال فی البحر واما رکنہ فہو بروز الدم من محل مخصوص حتے یثبت به الاحکام وعند محمد بالاحساس به وثمرته تظهر فیما لو توضات ووضعت الکرسف ثم احست بنزول الدم الیه قبل الغروب ثم رفعته بعده یقضی الصوم عنده خلافا لهما انتہی وفیہ ایضا وفی التجنیس امرأة رأت بیاضا خالصا علی الخرقة مادام رطبا فاذا یبس اصفر فحکمه حکم البیاض لان المعتبر حال الرؤیة لا حالة التغیر بعد ذلک کذا لو رأت حمرة او صفرة فاذا یبست ابیضت یعتبر حال الرؤیة لا حالة التغیر بعد ذلک انتہی اب اگر کوئی کہی کہ علامت حائض ہو جانیکی بروز دم یا احساس دم کو کس آیت و حدیث سے گردانا یا اعتبار

نا بیت کرنا مذہب فقیر کا کسی بات و حدیث سی کیا تو یہہ انہی انکے سراسر فریب ہے کیونکہ یہہ غیر مقید یا در
قرینہ مخصوصہ موافق روایات موقوفین کے حکم مخصوص بیان فرماتے ہیں جیسی الفاظ منصوصہ
اور لوازم تراکیب اور معانے ترکیبیہ فقط سلیقہ لسان عرب سے ہی تہم ہین معلوم کرتے ہین اسیطرح یہہ اصول
اخذ ہوتا ہے یا عدم وصول کے تحدید کا بھی کل اسی سے معلوم کرکے عشر فی عشر کو ماء کثیر قرار دیا
پس یہہ مذہب بعینہ مذہب امام اور ماخوذ ہے احادیث مذکورہ سے قال فی البحر و قول النووی بان
حدیث القلتين لا يخالف ما ذهبنا اليه من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي اوجب السؤال عنه و حرم مخالفته و قدمهم على الحنفية
يتوهم انه صلى الله عليه وسلم منع ان عمر بالا اصل له ولا خبر فيه ونحن بان استعملنا قيد الحديث
في التقدم وما صرنا اليه يشهد له الشرع والعقل فالشرع فقد قدمنا الاحاديث الواردة في ذلك واما
العقل فانا تيقنا بعدم وصول النجاسة الى الجانب الآخر بغلبة على ظننا والظن كاليقين فقد استعملنا
الماء الذي ليس فيه نجاسة يقيناً انتهى پھر ہم کہتے ہین کہ مؤلف معیار اور باقی قائلین طہارت قلتین کو
واسطے ثبوت طہارت عشر فی عشر کے اصل علیحدہ کی استدعا ہی اور قلتین مین فقط ورود حدیث مذکور
سے حکم طہارت کرتے ہین پس نزدیک مطہرین قلتین کے مقدار قلتین مین نو قول ہین جنکو ابن المنذر نے نقل
کیا ہے بعد اوسکے تعیین مقدار قلتین کے ساتھ رطلون کے قرار پائی ہے پھر اوسمین بھی اختلاف پڑا ہی
کما قال فی فتح الباری لکن لعدم التحدید وقع الاختلاف بین السلف فی مقدارہما علی تسعة اقوال حکاہا ابن
المنذر ثم حدث بعد ذلک تحدیدہما بالارطال واختلف فیه ایضاً تو جونسا قول اقوال مذکورہ مین سے مقبول
مؤلف معیار وغیرہ ہو اوسپر مؤلف حدیث یا آیہ یا اجماع لائے بعد اوسکے ہم بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ
لاوینگے اور اگر مؤلف کو اوسپر نص علیحدہ کی حاجت نہین تو ہمکو بھی عشر فی عشر پر نص علیحدہ کی حاجت نہین
قال مؤلف المعیار ہماری نزدیک رسول اللہ صلعم سے یون ثابت ہی الخ **اقول** یہہ جو مؤلف معیار نے
کہا کہ اس تغلیس کو روایت کیا ہے بہت سی صحابہ نے اسکا ہمکو انکار نہین روایات تغلیس کو ہم تسلیم کرتے
ہین لیکن ہر حدیث مروی کا محمل جداگانہ ہے اور بلحاظ اس محامل کے مدعای مؤلف پر نہین آتا تفصیل اسکی
یہہ ہے کہ پہلی حدیث جو مروی ہی عائشہ سے کن نساء المؤمنات یشہدن مع رسول اللہ صلی اللہ
علیه وسلم الخ یعنی نساء مومنات حاضر ہوتی تہین نماز فجر مین ساتھ رسول اللہ صلعم کے اپنی چادرین لپیٹی
ہوئی پھر گھر انکو پھرتے تہین بعد اتمام نماز کے اور نہین پہچانتا تہا انکو کوئی بسبب غلس کے اور غلس تاریکی

آخر شب کو کہتے ہین پھر مجازاً استعمال ہوتا ہی اسکا بیچ تارکی کے جو باقی رہتی ہے بعد صبح کے قال الزَّبِیدی والغلس ظلمة آخر اللیل ثم استعمل علی الاسباح فیما بقی منه بعد الصباح انتہی پھر جبکہ تارکی جو بعد طلوع فجر کے ہوتی ہے بند اور بلند مکانون مین زیادہ ہوتی ہے اور دیر تک ٹھہرتی ہی بنسبت کہلی اور پست مکانون کے چنانچہ یہہ امر مشاہد ہی کہ اندر مسجد بند کے خوب اندہیرا ہوتا ہی یا آنکہ صحن مسجد اور میدان مین روشنی پہیل جاتی ہے تو فرمانا حضرت عائشہ رض کا کہ عورتین چادرین لپیٹی ہوئی اپنی گہرون کیطرف پہرتی تہین اور انکو کوئی بسبب تارکی کے پہچانتا نہ تہا یا یہ معنی ہے کہ اندرون مسجد شریف کی تارکی بہت ہوتی تہی اور بنسبت صحن کے زیادہ ٹھہرتی تہی پس جسوقت نماز سے فارغ ہوکر وہ عورتین اپنی گہرون کیطرف پہرتی تہین تو جماعت مسلمین مین سے باعث غلس یعنے تارکی اندرون مسجد کے کوئی انکو پہچانتا نہ تہا اب اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ بیرون داخل مسجد کے بہی اوسوقت تارکی غلس باقی رہتی تہی تا استدلال مؤلف تمام ہو قال العلامة ابن الہمام فی فتح القدیر فالاولی حمل التغلیس علی غلس داخل المسجد لان حجرتہا رضی اللہ تعالی عنہا کانت فیه وکان سقفه عریشا متقاربا ونحن نشاہد الآن انه یظن قیام الغلس داخل المساجد وان صحنہا قد انتشر فیه ضوء الفجر وہو الاسفار انتہی اور بوجہ حمل کرنے غلس کے اوپر تارکی اندرون مسجد کی یہہ ہے کہ روایت کیا طحاوی نے رافع ابن خدیج سے باسانید صحیحہ متعددہ کے سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر اور ایک روایت مین ہی نوروا بالفجر اور یہی روایت کیا ہے اسکو بلال رض نے اور بعض روایات مین وارد ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے نوّر یا بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم اور روایت کیا ہی نسائی نے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر اور روایت کیا ترمذی نے اور کہا کہ یہہ حدیث حسن ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر اور سوا اسکی بہت سی روایات صحیحہ مین امر بالاسفار وارد ہی اور کہا ترمذی نے تحت حدیث مذکور کے قد رأی غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیه وسلم والتابعین الاسفار اور کہا ابوبکر ابن شیبہ نے مصنف مین کہ اسفار مروی ہی مغیرہ ابن شعبہ اور تمیم اور علے اور حسن بن علی اور ابو الدرداء اور ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین سے کہ یہہ سب اصحاب جلیل القدر ہین اور تابعین مین ابراہیم اور عبد الرحمان ابن یزید اور زید ابن اسلم اور سوید ابن علقمہ اور سعید ابن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتی ہین پس جب ان احادیث صحیحہ سے امر بالاسفار نماز فجر مین وارد ہوا اور عمل بیشتر صحابہ جلیل القدر کا

اور تابعین تجیہ بین کہ مقصد ہین ... ثبت ہوا تو بالضرور حدیث مرویہ غلس کو محمول کرنا ہوا تاویل پر اور
تاویل مذکور بہتر ہے اور استثنا صحیح ہے کہ ذہب الیہ البعض المحققین لیکن یہہ جو مؤلف معیار
کہتا ہے کہ سیاق حدیث سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور کا نماز فجر مین اور فارغ ہونا اتفاقا تھا بعض اوقات ہوا ہو
اور ہمیشہ اونکی حالت غلس ہی مین ادا کرنا تھا انتہی اور مقصود اس سے یہہ ہے کہ قول مسفر جو حدیث فعلیہ کا
منافی ہے سیاق حدیث کے تو جواب اسکا یہہ ہے کہ یہہ کلام تمہارا علی تقدیر التسلیم قائلین پر وارد ہو
نہ قائلین تاویل مذکور پر اسلئے کہ جنہون نے غلس کو محمول کیا اوپر تاریکی اندرون مسجد کے وہ لوگ دوام
عدالت کو مسلم رکھتے ہین اور جو لوگ کہ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہین وہ کہہ سکتے ہین کہ مسلم ہونا دوام
حکم کا زمان حیات رسول اللہ صلعم سیاق حدیث مذکور سے ممنوع ہے بلکہ جملہ فعلیہ جو دلالت کرتا ہے
اوپر تجدد اور حدوث کے وارد ہے حدیث مذکور مین اور وہ منافی ہے دوام کے اور بعض روایات
مین جو جملہ اسمیہ مع ان المخففہ من المثقلہ واقع ہے تو باآنکہ جملہ اسمیہ کو دوام لازم نہین ہمیشگی حکم کی زمان
حیات نبوی صلے اللہ علیہ وسلم لازم نہین اور حرف تحقیق تاکید حکم کرتا ہے اوسکو دوام حکم سے علاقہ
نہین علے تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ روایت شیخین کے مقدم ہوتی ہے اوپر روایات غیر شیخین کے
کما ہو مسلم عند الخصم و سبھی لیس تجدد جو مفہوم ہوتا ہی جملہ فعلیہ سے کہ وہ روایت شیخین مین واقع ہو دوام
سے جو مفہوم ہے روایت غیر شیخین مین مقدم ہوگا اور دوام مروی غیر شیخین مقابلہ تجدد مذکور شیخین کالعدم
ہوگا اور یہہ جو کہا ہے کہ ایک روایت مین صاف آگیا ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر مین
ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کرکے ادا کی ہے اور باقی تمام عمر غلس ہی مین پڑھتے رہے تو اولا جواب
اسکا یہہ ہے کہ یہہ حدیث قابل احتجاج نہین ہے اسلئے کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کی راوی ہین
وہ قابل احتجاج نہین ہین نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حاتم سے خود مؤلف معیار غیر محتج بہ
اور ضعیف ہونا انکا نقل کرتا ہے اور یہہ جو جواب مین اسکی محلے سے نقل کیا ہے کہ ابن خزیمہ نے اس حدیث
کو صحیح کہا ہی اور ابو داؤد نے اسپر سکوت کیا ہے اور بیہقی نے کہا ہی کہ راوی اسکی سب ثقہ ہین اور کہا
خطابی نے کہ اسامہ بن زید ایسی ثقہ ہین کہ صاحب بخاری نے اونکو اپنی شیوخ سے گردانا ہی اور محدثین
کہتے ہین کہ جس راوی سے بخاری روایت کرے تو اوسپر کسی جارح کا جرح مقبول نہین چلتی ہے یا درج
کسیقدر ہون انتہی مختصرا پس جواب اسکا یہہ ہے کہ فقط تصحیح ابن خزیمہ اور سکوت ابو داؤد سے صحت حدیث

سکے ثابت نہین ہوتی البتہ اور ائمہ حدیث اگر تضعیف حدیث کرتے تو قول صحت مقبول ہوتا اور اس
صورت تضعیف نسائی اور دارقطنی اور امام احمد اور ابو حازم وغیرہم کے ایک ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید
ہوگی باآنکہ یہہ قاعدہ ہی محدثین کا کہ جرح مبین السبب کو ترجیح ہے اوپر تعدیل کے اور حق اسامۃ بن
زید مین جرح مبین السبب اور ذہبی کا یہی نقل من التقریب ایطرح سکوت ابوداود کا عدم جرح سی کہ وہ تعدیل
ضمنی ہے جرح صریح ائمہ مذکورین سی مقابلہ نہین کرسکتا اور ایسی ہی قول بیہقی کا کہ راوی اس حدیث
کے سب ثقہ ہین مقابلہ ائمہ مذکورین کے کیونکر مسموع ہوگا اور یہہ جو خطابی نے کہا ہے کہ اسامۃ بن زید
رُواۃ بخاری مین سی ہین اور جن سی بخاری روایت کری اونکے حق مین جرح کسیکا مسموع نہین ہی انتہے
یہہ بات علی الاطلاق صحیح نہین بلکہ یون ہے کہ جن رُوات سی بخاری اپنی صحیح مین بیچ اصول کے روایت
کرے اور جارح اونپر جرح کری بغیر بیان سبب جرح کے تو وہ جرح مقبول و مسموع نہوگا اور اگر جرح
مبین السبب ہو تو مقبول ہے قال الشیخ ابن حجر نے الہدایۃ الساری و قبل الخوض فیہ ینبغی لکل منصف ان یعلم
ان تخریج صاحب الصحیح لای راو کان مقتض لعدالتہ عندہ وصحۃ ضبطہ وعدم غفلتہ ولاسیما ما انضاف الی ذلک
من اطلاق جمہور الائمۃ علی تسمیۃ الکتابین بالصحیحین وہذا معنی لم یحصل لغیر من اخرج لہ فی الاصول فاما
ان اخرج لہ فی المتابعات والشواہد والتعالیق فہذا تتفاوت من اخرج لہ منہم فی الضبط وغیرہ مع
حصول اسم الصدق لہم وقد کان الشیخ ابوالحسن المقدسی یقول فی الرجل الذی یخرج عنہ فی الصحیح ہذا
جاز القنطرۃ یعنی بذلک انہ لا یلتفت الی ما قیل فیہ قال الشیخ ابوالفتح القشیری فی مختصرہ وکذا نعتقد وبہ
نقول ولا یخرج علیہ الا بحجۃ ظاہرۃ وبیان شاف یزید فی غلبۃ الظن علی المعنی الذی قدمناہ قلت فلا یقبل
الطعن فی احد منہم الا بقادح واضح انتہی مختصرا پس اول تو خصم نے روایت کرنا بخاری کا اسامۃ بن زید
سے اپنی صحیح مین بیچ اصول احادیث کے ثابت نہین کیا تاکہ مستلزم ہو تعدیل مذکور کو اور ثانیا یہہ کہ عدم
مقبول طعن کا اوپر رُوات بخاری کے ان احادیث مین ہی جنپر کسی ائمہ جرح تعدیل کے تنقید نہین کی اور جنپر ائمہ مذکورین نے تنقید کی یا
باہم بخاری اور مسلم کی رُوات مین تنافی واقع ہوا تو ان احادیث کو مطلقاً صحیح اور مقبول اور انکی رُوات کو ثقہ
اور ثبت فقط بخاری کی رُوات مین ہونیکے سبب سے نہین کہہ سکتے قال الشیخ ابن حجر فی شرح نخبۃ الفکر
والخبر المحتف بالقرائن انواع منہا ما اخرجہ الشیخان فی صحیحہما مما لم یبلغ حد التواتر فانہ احتف بہ قرائن
منہا جلالتہما فی ہذا الشان وتقدمہما فی تمییز الصحیح عن غیرہ علی غیرہما وتلقی العلماء لکتابیہما بالقبول

الشافعی وعند الترمذی فی افادة العلم من مجموع کثرة الطرق القاصرة عن مستوی التواتر الا ان هذا المحقق بما لم
یقنعه وامثالهم نزاعه احد من المحدثین وما عرف الکلام من تضعیف الاجماع علی التلقی انتهی منه التسهیل ترجمہ
زیدہ میں جیسے کہ ابوداؤد اپنی سنن میں شذوذ بلکہ نکارت اس حدیث کے بیان کرتے ہیں بایں طور
کہ اس حدیث کو زہری سے معمر اور مالک اور ابن عیینہ اور شعیب ابن حمزہ اور لیث ابن سعد نے اور سوا
انکے اوروں نے روایت کیا اور اوس میں زیادت بیان اوقات کی نہیں ہی اور ایسا ہی ہشام بن عروہ
اور حبیب بن ابی مرزوق نے مثل روایت معمر کے عروہ سے روایت کیا کما قال حدثنا محمد بن سلمة المرادی
اخبرنا ابن وهب عن اسامة بن زيد الليثي ان ابن شهاب اخبره ان عمر بن عبد العزيز كان قاعدا على المنبر
فاخر العصر شيئا فقال له عروة ابن الزبير اما ان جبريل عليه السلام قد اخبر محمدا صلى الله عليه وسلم بوقت
الصلوة فقال له عمر اعلم ما تقول فقال عروة سمعت بشير ابن ابي مسعود يقول سمعت ابا مسعود الانصاري
يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نزل جبريل فاخبرني بوقت الصلوة فصليت
معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه ثم صليت معه يحسب باصابعه خمس صلوات فرايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حين تزول الشمس وربما اخرها حين يشتد الحر ورايته
يصلي العصر والشمس مرتفعة بيضاء قبل ان تدخلها الصفرة فينصرف الرجل من الصلوة فياتي
ذا الحليفة قبل غروب الشمس ويصلي المغرب حين تسقط الشمس ويصلي العشاء حين يسود الافق وربما
اخرها حتى يجتمع الناس وصلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة اخرى فاسفر بها ثم كانت صلوته بعد
ذلك التغليس حتى مات لم يعد الى ان يسفر قال ابو داود وروى هذا الحديث عن الزهري معمر ومالك و
ابن عيينة وشعيب بن ابي حمزة والليث بن سعد وغيرهم لم يذكروا الوقت الذي صلى فيه ولم يفسروه و
كذلك ايضا روى هشام بن عروة وحبيب بن ابي مرزوق عن عروة نحو رواية معمر واصحابه الا ان حبيبا
لم يذكر بشيرا انتهی اور یہ توہم کیا جاوے کہ ابوداؤد نے تفرد اسامہ بن زید کا بیچ اس زیادت کے
بیان کیا ہے اور زیادہ ثقہ کی مقبول ہے اسلئے کہ اول تو اسامہ بن زید کا ثقہ غیر مجروح ہونا ممنوع
ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب میں اوپر جرح مبہم کیا ہی کما قال اسامة بن زيد بن اسلم العدوي
مولاهم المدني ضعيف من قبل حفظه من السابعة مات في خلافة المنصور انتہی پس جس وقت اسامہ بن زید مجروح
ہوئے ساتھ جرح مبہم کے تو انکا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لئے مفید نہیں کما قرر ونزیادة آگے

مقبول نہوگی بلکہ داخل شذ و ذ و نکارت ہوگی اسلئے کہ مخالف ہے روایت اوثق کے پس رد کیجائیگی اور قبول کیجائیگی روایت اوثق کے کما قال فی شرح نخبۃ الفکر واما ان تکون منافیۃ بحیث یلزم من قبولہا رد الروایۃ الاخریٰ فہذا یقع بہ الترجیح بینہما و بین معارضہا فیقبل الراجح و یرد المرجوح انتہیٰ اور بیان مخالفت روایت اوثق کا یہہ ہے کہ وہ زیادۃ کہ جسمین اسامۃ بن زید منفرد ہے اوسمین یہہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر اکثر تو غلس مین پہر دوسری مرتبہ اسفار مین پڑہے پہر بعد اوسکے ہمیشہ غلس ہی مین پڑہتے رہے اور کبہی رجوع طرف اسفار کے نہین کیا اور ترمذی کی حدیث صحیح جسکے سب راوی ثقہ ہین موجود ہی کہ رسول اللہ صلعم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھہ نماز فجر مین اسفار کیا اور کبھی کسی سائل نے اوقات نماز سے سوال کیا پہر رسول اللہ صلعم نے ایکروز پانچوان نمازین اول اوقات مین اور دوسری روز پانچون نمازین آخر اوقات مین ادا فرمائین اور اوس سائل کو بطور تعلیم اوقات کی کما قال حدثنا احمد بن منیع والحسن بن الصباح البزار و احمد بن موسیٰ المعنی واحد قالوا اخبرنا اسحاق بن یوسف الازرق عن سفیان عن علقمۃ بن مرثد عن سلیمان بن بریدۃ عن ابیہ بریدۃ قال اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجل فسألہ عن مواقیت الصلوۃ فقال اقم معنا ان شاء اللہ فامر بلالا فاقام حین طلع الفجر ثم امرہ فاقام حین زالت الشمس فصلی الظہر ثم امرہ فاقام فصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ ثم امرہ بالمغرب حین وقع حاجب الشمس ثم امرہ بالعشاء فاقام حین غاب الشفق ثم امرہ من الغد فنور بالفجر الخ اب ہم کہتے ہین کہ زیادت اسامۃ بن زید کے جسمین یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک ہی مرتبہ نماز فجر اسفار مین پڑہی پہر کبہی اسفار کیطرف عود نہین کیا منافی ہے روایت ترمذی کے کہ اوسمین دو مرتبہ اسفار کرنا مصرح ہی اور توفیق بین الروایتین ممکن نہین پس بالضرور رد کیجائیگی زیادۃ اسامۃ بن زید بجہت ضعف کے اور قبول کیجائیگی روایت ترمذی بسبب قوت روایات کے اور یہی یہہ کہنا ممکن ہے کہ ایکہی مرتبہ اسفار کرنا نماز فجر مین جسکو اسامۃ بن زید نقل کرتے ہین وہ وہی کہ آخر جزء وقت فجر مین اتمام نماز ہوا اور بعد اوسکے وقت ادای صلوۃ باقی نرہا چنانچہ سیاق حدیث اسپر دال ہے اسلئے کہ حضرت جبرئیل نے ابتدای اوقات اور انتہای اوقات تعلیم کئے تاکہ امتداد سب وقت ہر نماز کا معلوم ہو جائے پس بالضرور اسفار مین آخر جزء وقت فجر لیا جائیگا پس اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا پس جتنے تسلیم کر لیا کہ رسول اللہ صلعم نے ایسے اسفار مین ایک ہی مرتبہ نماز فجر پڑہی ہوگی اور بار دیگر ایسی اسفار کیطرف عود نفرمایا ہوگا لیکن اس سے

یہہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفروا بالفجر سے ثابت ہے وہ غلس اضافی ہو اوسمین بھی کبھی نہیں پڑہی اور اس
نماز فجر کو اسفار میں نہ پڑہا جزو اخیر وقت فجر کے مستحب نہیں کہتی بلکہ ہماری نزدیک وہ اسفار مستحب ہی کہ نماز
فجر چالیس آیت سے ادا کرے اور بعد ادا کے اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر میں فساد آجاوے تو غسل
وضو کرکے پہر چالیس آیت سے ادا کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیرہ ویستحب للرجل الابتداء فی الفجر
باسفار والختم به هو المختار بحیث یرتل اربعین آیة ثم یعیده بطهارة لو فسد انتہی پس نسبت اس اسفار کے جو
جزو اخیر وقت فجر کے ہے مرتبہ اسفار کا جو ہمارے یہاں مستحب ہے وہ غلس اضافی ہوگا تو روایۃ اسامہ بن زید کی
بتقدیر تسلیم صحت بھی ہمارے مدعا کے خلاف نہوئی پس باطل ہوا یہہ کلام مولف معیار کا کہ جو حدیث اسامہ بن زید سبب
بعرج بعض اہمین تو جرح ان کا مقبول نہوگا انتہی اسلئے کہ اولاً تو جرح مبہمین نسبت زید کے منقول ہو چکا اور ثانیاً
بتسلیم صحت منافات ہمارے مدعا سے لازم نہوئی اور جسطرح تغلیس مذہب ہے صحابہ کرام و تابعین کا اسیطرح
اسفار بھی مذہب ہے بعض صحابہ اور تابعین کا کما مر انفاً یا آنکہ تغلیس کو جو صحابہ کبار کا مذہب ہے محتمل ہے
کہ غلس اضافی ہو اور اسفار حنفیہ کے ساتھ جمع ہو جاوے تو ہمارا دعویٰ کہیں نہیں جاتا کیا اس غلس میں جو اسفار
مستحب حنفیہ کے ساتھ جمع نہو جیسا کہ منقول ہی بعض صحابہ کرام سے مثل حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ
عنہم کے محمول ہو سکتا ہے اوپر بیان جواز کے نہ اختیار مستحب کے اور کسی حدیث صحیح سے یہہ امر ثابت
نہیں کیا کہ غلس حقیقی میں نماز پڑہنا رسول اللہ صلعم کا علی الدوام تہا سوا اسکی کہ حدیث عائشہ رضی کی
سیاق کو اسپر دال گردانا اور ہم جواب اسکا پیشتر دیکہ چکے او نیز علی التقدیر التسلیم جب غلس مذکور حدیث عائشہ
کو ہم نے حمل کیا اوپر غلس اندرون مسجد کے تو تسلیم مداومت بھی اوسکی ہمارے اسفار مستحب کے مخالف نہیں ہی
کما مر مفصلاً اور یہہ جو کہا کہ حدیث تغلیس حدیث ابن مسعود اور حدیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہیں ہی
اسلئے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقیناً ضرور ہی حال آنکہ یہان جسکو منسوخ کہتی ہو یعنی حدیث غلس اسکا موخر ہونا
اور اسپر مداومت رسول اللہ صلعم کی بسند صحیح ثابت ہی جیسا کہ ابھی سنن ابی داؤد سے منقول ہو چکا تو
جواب اسکا یہہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کر چکے کہ روایت مذکورہ ابو داؤد شاذ بلکہ منکر ہے اور
اسامہ بن زید مجروح ہیں مجروح ہیں سکے پس صحت حدیث مردود ہو اونکی کیا معنی اور اس سے ثبوت دوام
کیونکر ہوا اور موخر ہونا حدیث غلس کا احادیث اسفروا بالفجر وغیرہ سے مولف معیار نے کہیں ثابت نہیں
کیا کسی قول ضعیف سے بھی چہ جائیکہ حدیث صحیح ہو بلکہ وہ حدیث عائشہ رضی کہ جسکو برہان تغلیس گردانا

ہے اُس سے تغلیس ثابت ہی نہین ہوتی اِسلئے کہ وہ محمول ہی اوپر غلس اندرون مسجد کے اور اگرچہ توجیہ مذکور
ہونے حدیث تغلیس کے ساتھ حدیث اسفروا بالفجر ونحوہ کے راقم کو پسند نہین لیکن چونکہ مؤلف تنویر الحق نے
تبعًا لبعض المحققین اوسکو اختیار کیا ہی پس توجیہًا لکلامہم وایضاحًا لمرامہم اوسمین کلام کیا جاتا ہی ناظرین
منصفین بنظر انصاف ملاحظہ فرمائین قائلین نسخ کہتی ہین کہ حدیث عائشہ رض جو دال ہے اوپر نماز پڑھنے
رسول اللہ صلعم کے بیچ غلس کے منسوخ ہی ساتھ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے کہ وہ فرماتے ہین کہ
مین نے نہین دیکھا رسول اللہ صلعم کو کہ اُنہون نے کبھی نماز پڑھی ہو سوا وقت معتاد نماز کے مگر دو نمازین
ایک تو نماز مغرب اور عشا کے مزدلفہ مین اور ایک نماز فجر کے مزدلفہ مین اور یہہ خلاصہ مضمون حدیث
صحیحین کا ہے بیان نسخ کا یہہ ہے کہ یہہ امر ثابت ہی کہ نماز فجر کے مزدلفہ مین رسول اللہ صلعم نے بعد طلوع
فجر کے ادا کی لیکن قبل وقت معتاد کے یعنی غلس مین چنانچہ تصریح اسکی روایت مسلم مین موجود ہی پس اس سے
یہہ معلوم ہوا کہ وقت معتاد نماز فجر کا اسفار تھا اور مزدلفہ مین واسطے امتداد وقت وقوف کی غلس مین
پڑھے تو بر تقدیر ثبوت تغلیس کے حدیث عائشہ رض سے حکم نسخ کیا جائیگا ساتھ حدیث مذکور کے یعنی
قبل رویت عبد اللہ بن مسعود رض کے نماز فجر مین تغلیس معمول بہ ہوگی لیکن ابن مسعود رض نے کبھی حالت غلس مین سوا مزدلفہ
کے رسول اللہ صلعم کو نماز فجر پڑھتے نہین دیکھا پس بالضرور غلس مین پڑھنا نماز فجر کا جو مفاد ہی حدیث عائشہ رض
کا منسوخ ہوگا ورنہ مداومت علی الاسفار جو مفہوم ہی حدیث ابن مسعود رض سے کیونکر بن سکیگی قال ابن الہمام
فی فتح القدیر وحدیث ابن مسعود رض فی الصحیحین ظاہر فیما ذہبنا الیہ وہو ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
صلّٰی صلوۃً الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمع وصلّی الفجر یومئذ قبل میقاتہا
مع انہ کان بعد الفجر کما یفید لفظ البخاری صلّی الفجر حین بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل میقاتہا الذی
اعتاد الاداء فیہ لانہ غلّس یومئذ لیمتد وقت الوقوف وفی لفظ مسلم قبل میقاتہا بغلس فافاد ان المعتاد
کان غیر التغلیس انتہی اگر کہا جاوے کہ اسکلام سے نسخ تغلیس بعید ہے اسلئے کہ تحقق امر منسوخ کا قبل ورود ناسخ
کے ضروری ہی اور حدیث ابن مسعود رض مین مصرح ہی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلعم کو وقت معتاد نماز کے
سوا نماز پڑھتے نہین دیکھا سوا مزدلفہ کے اور وقت معتاد تمنے فجر مین اسفار قرار دیا پس پیشتر ورود
حدیث ابن مسعود رض کی تحقق تغلیس کہان ہوا کہ اِس حدیث سے منسوخ ہوتا تو ہم کہین گے تاویل نسخ یہہ ہی
کہ محتمل ہے کہ ابن مسعود رض کے دیکھنے سے پہلے کبھی نمازمین تغلیس واقع ہوئی ہو لیکن اوقات رویت

مسفر ہونے مین بہت معتاد ہی رہا پس خواہی نخواہی تغلیس ہی پہلی روایت اُنکی سی واقع ہوگی وہ منسوخ نا
ہوگی ہی سبب سی کہ نا و ہی نسخ ہو سکتی ہے ابن الہمام نے نسخ کے توجیہ کر بیہ کہا ہی نہ یہ کہ نسخ
ہو ہی نہین سکتا پس یہہ جو مؤلف معیار نے کہا ہی کہ حدیث انس منسوخ ہے اسلئے نسخ ثابت نہین کیونکہ ثبوت
مداومت علی التغلیس ثابت ہو چکی تو واجب ہی حمل کرنا حدیث مذکور کا اسپر کہ [illegible]
ہوگئے نماز مین اور وقت معتاد اسکی بعد ہوگا لیکن تغلیس ہی مین اور غلس امر مستمر ہی اوسمین تقدم اور تاخر
ممکن ہے انتہی حاصل کلام مدخوش ہے اولاً اسلئے کہ صحیح مسلم کی روایت مین مصرح بیان ہو چکا کہ انس نے
نماز فجر قبل وقت معتاد کے غلس مین پڑھی تھی اس سی معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تھا لیکن مزدلفہ
مین غلس مین پڑھی پس توجیہ مؤلف معیار مخالف ہوئی منطوق روایت صحیح مسلم کے اور ثانیاً اسلئے کہ اگر حدیث
تغلیس جسکے ثبوت کا ادعا کیا ہے پیشتر کلام مؤلف سی اصلاً پایہ ثبوت کو نہین پہنچی کما مر پس اسطور
پر جمع بین الدلیلین جو مبنی تھا اوپر ثبوت مداومت تغلیس کے کسطرح صحیح ہوگا اور یہہ جو معیار مین کہا ہی
کہ حدیث اسفروا بالفجر منافی معتاد سے بھی ناسخ تغلیس نہین ہو سکتا اسلئے کہ جب حدیث تغلیس ثابت ہوچکی
بروایت شیخین اور حدیث اسفار جو مروی ہی غیر شیخین سی اوسکی معارض ہوئی اور قاعدہ تعارض
حدیثین کے یہہ ہے کہ اولاً تو اونکو جمع کرین اور اگر جمع نہو سکی تو تاریخ کو دیکھین پس جسکی تاریخ موخر ہو
اوسکو ناسخ کہین اور اگر تاریخ معلوم نہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دین اگر ترجیح بھی نہو سکے تو دونون
کے عمل مین توقف کرین تو یہان تو دونو حدیثون مین جمع بھی ممکن ہے کئی وجہ سی اول یہہ کہ مراد اسفار
سے ظہور صبح کا ہے اسطور پر کہ کسیکو شک طلوع فجر مین نرہے باوجودیکہ تاریکی بھی باقی ہو پس بنا بر
اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس مین بھی رہا اور نماز غلس مین پڑھنا مرجح ہوئی انتہی مختصراً تو جواب اسکا اجمالاً یہہ ہے
کہ یہہ معنی اسفار کے مقابل غلس کے نہونگی بلکہ ساتھ غلس کے جمع ہونگے پس در صورت جمع کرنے تغلیس اور
اسفار کے بہیج مذکور نماز فجر اس اسفار مین مستحب نہوگی اور حدیث اسفروا بالفجر منافی معتاد کو جو مفاد اسکا
یہہ تھا کہ جس فرد اسفار مین نماز فجر ادا کری تو اتباع ماموربہ ہو جائے مقید کرنا ہوگا ساتھ اُس اسفار مخصوص
کے جو غلس کے ساتھ جمع ہوتا ہی بحیثیت تغلیس کے جمعاً بین الدلیلین پس ہم کہین گے کہ یہہ تاویل تمہاری
حدیث اسفروا بالفجر مین تو ممکن ہے اسلئے کہ اسمین کوئی کلمہ کلیہ کا نہین ہے لیکن منافی ہے اُن احادیث
کے جنمین مصرح ہے یہہ امر کہ جس فرد اسفار مین نماز ادا کیجائی تو موجب زیادت اجر ہوا اب یہان پر تخصیص اسفار

سکے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو جائے کیونکہ صحیح ہوگی جیسے کہ روایت طحاوی مین وارد ہوا اَجر
اَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَكُلَّمَا اَسْفَرْتُمْ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اَوْ قَالَ لِاُجُوْرِكُمْ انتہی اور جیسے کہ صحیح ابن حبان مین وارد ہوا كُلَّمَا
اَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ فَهُوَ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ اور جیسے کہ جامع الاصول مین نسائی سے روایت کیا ہے اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا اَسْفَرْتُمْ بِالصُّبْحِ فَاِنَّهُ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ انتہی ان احادیث مین بغور ملاحظہ کرو کہ مدعا انکا
یہہ ہے کہ جس فرد اسفار مین تم نماز فجر ادا کروگے تو موجب زیادت اجر ہوگا ابتدا مین ہو یا انتہا مین
پس تقیید اسفار کے ساتھہ اُس اسفار کے جو غلس کے ساتھہ جمع ہو صراحتہً منافی پڑیگی انکے قال العلامة
ابن نجیم فی البحر وحمله علی تبین طلوع الفجر یاباه ما فی صحیح ابن حبان كلما اصبحتم للصبح فهو اعظم للاجر المطلقة
فیشمل الابتداء والانتهاء انتہی اور ثانیا یہہ کہ جب تم نے محمول کیا اسفار کو اسفار اضافی پر جو غلس
ابتدائی سے موخر ہو اور فی نفسہ غلس کے ساتھہ جمع ہو جا پس ہم کہتے ہین کہ یہہ معنی علی التسلیم مذہب
مختار حنفیہ کے مخالف نہین اسلئے کہ حد اسفار جو کہ مختار ہے اکثر حنفیہ کا یہہ ہے کہ ایسے وقت مین نماز
فجر کو شروع کرے کہ چالیس آیة کی قراءة سے نماز کو ادا کرے اور اگر بالفرض فساد صلوٰة کسی بہت سے
معلوم ہو تو بار دگر تا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت غسل وغیرہ سے فارغ ہو کر بقراءة مسنون ادای صلوٰة
کرسکے کما قال فی الدر المختار وغیره والمستحب للرجل الابتداء فی الفجر بالاسفار والختم به هو المختار بحيث
یرتل اربعین آیة ثم یعیدها بطهارة لو فسد انتہی اور تجربہ و مشاہدہ ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسی وقت مین فی الجملہ
تاریکی ہوتی ہے اور ستارے ظاہر ہوتے ہین چنانچہ یہی امر منقول ہے حضرت عمرؓ سے قال فی جامع الاصول
كتب امیر عمر رض الی عماله ان صلوا الظهر اذا كان الفیء ذراعا والعصر والشمس مرتفعة بیضاء نقیة والمغرب
اذا غربت الشمس والعشاء اذا غاب الشفق والصبح والنجوم بادية مشتبكة انتہی مختصرا پس مختار حنفیہ منافی
غلس اضافی کے نہوا ثالثا یہہ کہ جب معنی اسفار تمہارے نزدیک تبین فجر بلا تعمق قرار پایا اور غلس اسکے
ساتھہ بزعم تمہارے جمع ہوا تو حاصل کلام یہہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونو باہم منافی
نہین بلکہ مفاد دونو کا واحد ہے تو چاہئیے کہ قائلین استحباب تغلیس اُس اسفار مع الغلس سے پہلے کہ
وہ غلس محض ہوگا نماز کو مستحب نکہین اور حال یہہ ہے کہ وہ مطلق غلس مین نماز کو مستحب کہتے ہین اور
تخصیص بعض افراد غلس سے نہین کرتے پس توجیہ مذکور موافق مذہب اونکے کے نہوگی اور رابعاً
یہہ کہ حصر کرنا تمہارا معرفت نسخ کو بیچ تاخر تاریخ کے بھی صحیح نہین بلکہ کبھی نسخ ساتھہ تاخر تاریخ کے

اور کبھی ساتھ نقیض مضمون نسخ کے اور کبھی ساتھ جزم صحابی کے بتاخر نسخ بدون علم بالتاریخ کے
معلوم کیا جاتا ہے کما قال الشیخ فی نخبة الفکر ویعرف النسخ بامور اصرحہا ما ورد فی النص کحدیث بریدة فی صحیح
مسلم کنت نہیتکم عن زیارة القبور الا فزوروہا فانہا تذکر الآخرة ومنہا ما یجزم الصحابی بانہ متاخر کقول
جابر کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار اخرجہ اصحاب السنن و
منہا ما یعرف بالتاریخ انتہی پس ممکن ہے کہ حدیث تغلیس کو منسوخ کہیں بسبب اجماع صحابہ کثیر کے اور
تنویر کے کہ وہ علامت ہی جزم کے ساتھ منسوخ ہونیکے کما نقل عن ابراہیم النخعی وسیجی تفصیلہ اور
جو کہا ہے کہ حدیث طبرانی وغیرہ کی نوّر یا بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم مواقع نبلہم جو عینی نے
شرح بخاری میں نقل کیے ہیں نہ تصحیح کسی امام نے ائمہ حدیث میں سی کی ثابت نہیں اصلی کہ محلی میں کہا ہے
کہ یہ حدیث اسناداً ضعیف ہے پس بے تصحیح کسی محدث کے کسطرح قبول کیجاوے انتہی کلام سے خارج
از باب تحقیق سے اصلی کہ حجیت کے لئے حدیث کی صحت چاہیے موافق قواعد محدثین کے اور جب طبرانی
نے حدیث مذکور روایت کی اور مؤلف نے کوئی جرح لائق سماع اوسپر نکیا پس تصحیح کسی محدث کی واسطے
حجیت اوسکی کے کیا ضرور ہے طبرانی سا محدث اسکو روایت کرتا ہے اور کوئی جرح اوسپر وارد نہیں اور
ضعیف کہنا صاحب محلی کا جو مؤلف نے نقل کیا علی التسلیم مضر نہین اسواسطے کہ صاحب محلی ارباب جرح
و تعدیل و تنقید احادیث میں سے نہیں ہیں باآنکہ سوا طبرانی کے ابن عدی اور حافظ الحدیث جلال الدین
السیوطی جو ائمہ حدیث میں سے ہیں اس حدیث کو نقل کرتے ہیں اور نقل کرنا محدث کا کسی حدیث کو تصحیح ہے
واسطے اوس حدیث کے اور تعدیل ہے واسطے رواة اسکی کے چنانچہ خود مؤلف معیار اسبات کو نقل کر چکا ہے
اور مانتا ہے وقال الشیخ ابن حجر العسقلانی فی الارشاد الساری ان تخریج صاحب الصحیح لراو کان
مقتضیا لعدالتہ عندہ و[illegible] ضبطہ وعدم غفلتہ انتہی اور شرط صحت اور حجت یہ ہونے حدیث کی کسی
نے اہل علم سی تصحیح کسی محدث کو نہیں گردانا البتہ منقول ہونا اسکا عدل تام الضبط سے باتصال سند
غیر معلل ولا شاذ واسطے صحت کے کافی ہے کما قال فی شرح نخبة الفکر وخبر الآحاد بنقل عدل تام
الضبط متصل السند غیر معلل ولا شاذ ہو الصحیح لذاتہ انتہی اور یہہ شرائط مرعی ہیں صحیح لذاتہ میں جو
اعلے قسم ہے اخبار آحاد کی اور صحیح لغیرہ اور حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ میں یہہ شرائط بھی ضروری
نہیں باآنکہ یہہ سب اقسام حجت گردانی جاتی ہیں اور کسی میں ان اقسام ہی لعدم اعتبار شرائط معتبرہ

اسکی کے تصحیح کسی محدث کی شرط نہین پس مؤلف نے کوئی جرح کسی شرط معتبر پر نکیا اور تصحیح کسی محدث
کو واسطی حجیت کے شرط گردانا معلوم نہین کہ یہہ احداث امر جدید کہان سی کیا قال الشیخ سراج احمد
السرہندی فی ترجمتہ للترمذی و در تاویل شافعی و غیرہ نظر است زیرا کہ قد اخرج الطبرانی و ابن عدی من
روایۃ ہریر بن عبد الرحمان سمعت جدی رافع ابن خدیج یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال
یا بلال نور بصلوۃ الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلہم من الاسفار و روی الطحاوی عن علی انہ کان یصلی الفجر
و نحن نتراءی الشمس مخافۃ ان تطلع انتہی واخرج السیوطی فی جمع الجوامع نور بلال بالفجر قدر ما یبصر القوم
مواقع نبلہم انتہی اور مجمع البحار مین بھی اس حدیث کو بعض محل مین استناداً ذکر کیا ہی کما قال اسفروا بالفجر
فانہ اعظم للاجر اسفر الصبح اذا انکشف واضاء قالوا یحتمل انہم حین امروا بتغلیس الفجر کانوا یصلونہا عند الفجر
الاول حرصاً فقال اسفروا بہا ای اخروہا الی الفجر الثانی و تحققہ و تقویہ حدیث نور بالفجر قدر ما یبصر
القوم مواقع نبلہم انتہی اور وجہ محلی سی نقل کیا ہی کہ حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہی و اسکی تضعیف
حدیث کے کافی نہین اسلئی کہ با آنکہ صاحب مجلے ارباب تنقید احادیث سی بلکہ حفاظ حدیث سی بلکہ محدثین
کاملین مشہورین سی بہی نہین اونکے قول کا بغیر نقل کے کسی امام فن حدیث سی کیا اعتبار جرح اسکا مبہم ہی
اور بتسلیم و اعتراف مولف معیار جرح مبہم بغیر بیان سبب جرح کے مضعف حدیث نہین چہ جائیکہ صادر ہو غیر عارف
اسباب جرح سی اور جب قول صاحب مجلے کا اس جگہہ مضعف حدیث نہوا اور حدیث مذکور کو طبرانی و غیرہ محققین
حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہہ حدیث مبطل ہوئی محمل مذکور کی اور مؤید ہوئی ہمارے مدعا کی اور ہم
جزو جہ ثانی مین کہا ہی کہ مراد حدیث اسفروا سی یہہ ہے کہ غلس مین شروع کرو اور تطویل قراءۃ کر کے
اسفار مین اختتام کرو اور طحاوی سی نقل کیا ہے کہ مذہب امام اور صاحبین بھی ہے منافی صریح ہی
معنے اسفروا بالفجر کے اسلئے کہ مراد فجر سے اسجگہہ نماز فجر ہے پس معنے یہہ ہونگے کہ اسفار کرو تمام
نماز فجر کے اور نماز فجر نام ہے مجموعہ صلوۃ فجر کا نہ جزو اخیر کا پس یہہ معنی کہ اسفار مین ختم کرو اور غلس
مین شروع کرو اسفروا بالفجر کے حقیقۃً کیونکر ہو سکینگے البتہ بمعنی اتموا صلوتکم بالاسفار کے لینا مجازا
ہوگا اور اختیار کرنا مجاز کا در صورت صحت معنی حقیقی کے داب اہل علم سے خارج ہی اور یہہ کہنا امام
طحاوی کا کہ مذہب صاحبین و امام بہی ہی مخالف ہی ظاہر الروایۃ کی قال العلامۃ ابن الہمام فی فتح القدیر
قال الطحاوی والذی ینبغی الدخول فی الفجر وقت التغلیس والخروج منہا فی وقت الاسفار قال و ہو قول

قیل صنیت دانسے یوسف ومحمد لکن الذی ذکراہ صاحب من الشفقۃ ان الانفصل ان یبتدی بالاسفار و
یختم بہ وہو الذی یفید النفظ فان الاسفار بالفجر اداۃ فیہ وہو اسم بجموعہا فیتم ان دخال الجہتا
فیہ انتہے اور یہہ جو تیسری وجہ مین کہا ہی کہ حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ پر سلئے یہہ حکم اسفروا
بالفجر یا خصوص ساتہہ لیالی مقمرہ کے کما ذکرہ الخطابی انتہی منافات ظاہرہ رکہتا ہی ساتہہ روایت
مذکورہ طحاوی اور ابن حبان اور نسائی کے جنکا مفاد یہہ ہے کہ جب تم اسفار کروگے موجب اجر عظیم کا
ہوگا پس یہہ حکم جو مفاد حدیث ہو منافی ہے تخصیص کے ثانیا یہہ کہ قائلین استحباب تغلیس بزمانہ مین
تغلیس کو مذہب کہتی ہین اونکی طرف سی یہہ تاویل توجیہ الکلام بما لا یرضی قائلہ کے قبیل سی ہوگے
ثالثا یہہ کہ حکم مطلق کو مقید کرنا بلا قرینہ تقیید نزدیک اہل تحقیق کے کسطرح مقبول ہو اور حدیث تغلیس کو
کو قرینہ تقیید قرار دینا صحیح نہین اسلئی کہ وہ یا محمول ہے غلس داخل مسجد پر یا منسوخ ہی یا محمول ہے اس
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان جواز کے کبہی کبہی غلس مین بہی نماز فجر ادا فرماتی تہی پس جب یہہ سب
احتمالات حدیث مذکور مین جاری ہین تو اس سے تقیید وتخصیص حدیث اسفروا بالفجر کی ساتہہ لیالی
مقمرہ کے کسطرح ہو سکیگی باآنکہ حدیث تغلیس مین تعیین لیالی غیر مقمرہ کی نہین اگر ہوتی تو البتہ اس کی
احتمال تقیید کا ممکن تہا بظاہر کو بتعمق نظر اوٹہہ جاتا اور جبکہ جوہ جمع حدیث تغلیس واسفار کے جو
تفصیل مؤلف معیار مین جا گزین تہے مردود ہوئی اور طرق تاویلات رکیکہ کی مسدود تو اب باقی رہا
مگر یہہ کہ یا حدیث غلس کو منسوخ کہو یا محمول کرو اوپر غلس اندرون مسجد کے اور باطل ہوا یہہ کلام مؤلف
معیار کا کہ اگر رجوع طرف نسخ کی کرو تو حدیث تغلیس کو ناسخ کہو اور احادیث اسفار کو منسوخ اسلئی کہ حدیث
تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سی جیساکہ روایت ابو داؤد مین گذرا انتہی اسلئی باطل ہوا کہ حدیث ابی
داؤد جسکو مؤلف نے علامت تاخیر حدیث تغلیس گردانا ہے شاذ بلکہ منکر ہے بجہت مجروح ہونے
اسامۃ بن زید کے کما مر پس اس سی تاخر کیونکر ثابت ہوگی اور حدیث اسفار کو متروک العمل کہنا بجہت
تعارض حدیث تغلیس کے بہی باطل ہوا اسلئی کہ جب حدیث تغلیس یا منسوخ ہوئی یا محمول ہوئی اوپر غلس
اندرون مسجد کے اور یہہ منافی اسفار نہین تو پہر ترجیح روایت شیخین کے کیا معنی ترجیح تو جب کہ
عدم امکان الجمع والنسخ دیکہی جاتی ہے اور وہ تاویلین جمع حدیثین کی جو مؤلف معیار نے کین
جسوقت منافی ہوئین احادیث صحیحہ کی پس باقی رہا محمل احادیث مذکورہ کا وہ جو ہمنی بیان کیا یا حکم

کبہی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالے عنہم اجمعین واسطے بیان جواز کے بھی ہوتا تہا اور نزدیک اہل اصول کے قولکو ترجیح ہے اوپر فعل کے پس ممکن ہے کہ کاہی تغلیس مروی محمول ہو بیان جواز پر یا احادیث اسفار جسمین امر ہے تنویر و اسفار کا ترجیح پائین اوپر احادیث تغلیس کے جسمین بیان ہے فعل رسول اللہ صلعم کا قال الزیلعی لنا قولہ علیہ الصلوۃ والسلام اَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَاِنَّہٗ اَعْظَمُ لِلْاَجْرِ رواہ الترمذی وغیرہ وقال حدیث حسن صحیح وقال ابن مسعود رضہ ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی صلوۃ لغیر وقتہا الا صلوتین جمع بین العشاء والمغرب بجمع وصلی الفجر یومئذ قبل میقاتہا بغلس رواہ مسلم وعن ابی داود بن یزید عن ابیہ قال کان علی ابن طالب رض یصلے بنا الفجر ونحن نتراای الشمس مخافۃ ان تکون قد طلعت رواہ الطحاوی وذکرہ فی الامام ولان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ وتوسیع الحال علی النائم والضعیف فی ادراک فضل الجماعۃ انتہی مختصرا اور یہہ جو کہا ہے کہ قول ابراہیم نخعی سے بہی نسخ تغلیس نہین ثابت ہوتا اسلئے کہ اگر یہہ کہو کہ اصحاب مجتمعین علے التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہین تو قول اُسکا منقطع ہوگا اسلئے کہ اوسکو سب یا جمہور صحابہ سے ملاقات نہین ہے بلکہ فقط ایکدو صحابہ سے ملاقات ہے اسلئے کہ ابن حجر نے تقریب مین اسکو طبقۂ خامسہ مین سے گنا ہی اور طبقۂ خامسہ وہ ہے کہ جنہون نے ایکدو صحابہ کو دیکہا ہے پس اونکا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تہے منقطع ہوگا اسلئے کہ خود تو اونہون نے ان صحابہ کو نہین دیکہا خواہی نخواہی کسی سے سُنا ہوگا حال آنکہ اوسکا ذکر نہین کیا تو قول اُنکا منقطع ہوگا اور یہہ قول حجت نہین کما مر عن میزان الاعتدال انتہے بحاصلہ تو جواب اولا یہہ ہے کہ یہہ جو تقریب مین نقل کیا ہے کہ طبقہ صغری تابعین کا جسکو طبقۂ خامسہ کہا ہے وہی کہ جنہون نے ایک دو صحابی کو دیکہا اور بعضو نکو سماع صحابہ سے نہین ہی یا تو محمول ہے تغلیب اعنی اکثر مذکورین طبقۂ خامسہ کے اعتبار پر بھی اگرچہ بعض ایسے بہی ہون کہ انہون نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو پس صاحب تقریب نے کل پر حکم اکثر کا کر دیا یا محمول ہے اختصار پر اعنی طبقہ صغار تابعین کا وہ تہا کہ اونکو ملاقات ہو عدد یسیر صحابہ سے یا ملاقات ہو جماعت صحابہ سے لیکن تمام روایات اونکی تابعین ہی سے ہون کما قال العلامۃ وجیہ الدین العلوی فی شرح شرح نخبۃ الفکر والتابعی الکبیر ہو الذی لقی جماعۃ من الصحابۃ وجالسہم وجل روایتہ عنہم کقیس بن حازم وسعید ابن المسیب والصغیر ہو الذی لم یلق من الصحابۃ الا العدد الیسیر او لقی جماعۃ الا ان جل روایتہ عن التابعین کیحیی بن سعید الانصاری انتہی و صاحب تقریب نے بنظر اختصار و اجمال فقط صورت اولی پر بیان

طبقہ ثانیہ میں کہ وہ طبقہ مشاہیر تابعین کا ہی اکتفا فرمایا یا معمول بہا ہو کہ کبھی شخص واحد صغار تابعین
مختلفہ و طبقات میں گنا جاتا ہی کما مر من کلام صاحب التقریب فی اول الکتاب پس مولف تقریب نے ابراہیم
نخعی کو اس اعتبار سے کہ روایت انکی تابعین ہی کیسی ہی نہ صحابہ سی طبقہ خامسہ سے گنا اگرچہ باعتبار ملاقات
بعض صحابہ کے انکو طبقہ متقدمہ سے کہا جائے چنانچہ امام نووی نے تہذیب میں احمد بن صالح عجلی سی
نقل کیا ہے کہ ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا اور حضرت عائشہ صدیقہ رض پاس حاضر ہوا اور انکو دیکھا
کما قال ہو ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود ہو ابو عمران الکوفی النخعی ... نقل ... عن احمد بن صالح العجلی
قال لم یحدث النخعی عن احد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقد ادرک منہم جماعۃ ورأی عائشۃ انتہی پس
اول تو غور کرو کہ یہ کسطرح ہو سکتی کہ ابراہیم نخعی خدمت حضرت صدیقہ میں حاضر ہوئے ہوں اور خدمت
ایک دو صحابی سے ملاقات کی ہو اسلئے کہ زمانہ حضرت صدیقہ میں ہزاروں اصحاب موجود تھی اور بیشتر خدمت
حضرت صدیقہ میں حاضر رہتے تھے اور نیز اہل علم و دیانت بقصد تمام ملاقات صحابہ کرتے تھی اور اسکو غنیمت
سمجھتے تھے پس جب حضرت صدیقہ کی خدمت میں کوئی حاضر ہو تو ضرور ہے کہ صحابہ کثیر سے اوسکی ملاقات
ہو گی مع ہذا روایت احمد بن صالح سی مصرح ادراک جماعت صحابہ کا ثابت ہی اور یہی کلام شارح
شرح نخبہ سے معلوم ہو چکا کہ تابعی ہونے میں ملاقات ایک دو صحابی کی شرط نہیں ہے بلکہ جسکو ... صحابہ
سے ملاقات ہو لیکن روایت اسکی صحابہ سی نہو تو وہ بھی تابعی صغیر ہو جاتا ہے تو جبتک کلام صاحب تقریب کو
محامل مذکورہ پر محمول نکیا جائیگا منافی ہوگا تصریحات مذکورہ کے اور تطبیق ... اسکی اور توجیہات
رکیکہ سوا محامل مذکورہ و نحوہ کے اگر کوئی کریگا تو ہر عاقل منصف پر پستی اور تکلف اسکا واضح ہو جائیگا
پس ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ میں نقل کیا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلعم ایسے تھے اور یہ استحباب تنویر کے
تو ممکن ہے کہ انہوں نے جماعت کثیرہ صحابہ کو دیکھا ہو اور حال انکا نقل کیا ہو پس قول انکا منقطع نہ
ہوا اور ثانیا یہ ہی کہ منقطع اصطلاح محدثین میں کہتی ہیں اس حدیث کو جسکی اسناد میں سی ایک راوی
یا زیادہ بشرط عدم توالی گرا دیا جاتا اور یہ معنی منقطع کے شامل ہیں مرسل اور معضل اور معلق وغیرہ
کو اور اکثر استعمال منقطع کا اسمیں ہی کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو طرف صحابی کی نسبت کرے جیسے
مالک کی روایت ابن عمر رض سی کما قال فی شرح نخبۃ الفکر والا فان کان السقط باثنین غیر متوالیین فی
موضعین مثلا فہو المنقطع وکذا ان سقط واحد فقط او اکثر من اثنین لکن بشرط عدم التوالی بل الا ...

فی موضع من الاسناد عن واحد بہ ابو الصحیح الذی ذہب الیہ الجمہور والخطیب و ابن عبد البر وغیرہما
من المحدثین ان المنقطع ما لم یتصل اسنادہ علی ای وجہ کان انقطاعہ بحیث یشمل المرسل والمعضل والمعلق
لکن الاکثر یستعمل فی روایۃ من دون التابعی عن الصحابی کمالک عن ابن عمر انتہی بقدر الحاجۃ پس اگر منقطع
سے مراد مؤلف کی معنی اول ہیں تو یہہ قسم شامل ہے مرسل وغیرہ کو بھی اور اسجگہہ اقسام منقطع میں سے قول
مذکور مرسل ہوگا اسلیئے کہ مرسل کہتے ہیں اس حدیث کو کہ جسکی اسناد میں سے تابعی کے بعد کا راوی ساقط
ہو یعنی تابعی صغیر یا کبیر روایت کرے حدیث کو ساتھہ حذف صحابی کے اور کہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کذا او فعل کذا او فعل بحضرتہ کذا ونحو ذلک انتہی کما ہو مصرح فی شرح نخبۃ الفکر اور اسکی قبول اور حجیت میں
اختلاف مشہور ہے وقد مر نبذ منہ فی اول الکتاب پس اوسکو علی الاطلاق مردود کہنا اور حجیت سے ساقط
کرنا کسطرح صحیح ہوگا بلکہ امام اور صاحبین اور امام مالک اور ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہم سب اوسکو
حجت گردانتے ہیں اور کلام منسوب طرف میزان اعتدال کے صریح دال ہے اسپر کہ قول مذکور حدیث مرسل ہی
لیکن یہہ جو کہا ہے کہ جسوقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالی عنہم سے یہہ ارسال کریں تو وہ حجت نہیں مبنی
ہے قول بعض پر نہ علی التحقیق اور اگر معنی ثانی منقطع کی جو اکثر مستعمل ہیں مراد ہوں تو یہاں پر منقطع صادق
ہی نہیں آتا اسلیئے کہ ابراہیم نخعی تابعی تھے اور اوسمیں شرط یہہ ہے کہ تابعی سے تحت کا راوی نسبت حدیث
کی طرف صحابی کے کرے اور ثالثا یہہ کہ تعریف منقطع میں یہہ امر ماخوذ ہے کہ نسبت حدیث کی طرف رسول
اللہ صلعم کی یا طرف صحابی کی کیجاوے لیکن کوئی راوی سند میں سے ساقط ہو بشرائطہ کما مر اور قول ابراہیم
نخعی میں نسبت حدیث کی طرف رسول اللہ صلعم یا صحابی کے ساتھہ اسقاط راوی کے کہاں ہے پس اسکو منقطع کہنا
ہے صحیح نہیں اور کلام میزان اعتدال اسکی طرف متوجہ ہی نہیں تو حجیت سے ساقط کسطرح ہوگا اور ظاہر یہہ
ہے کہ کلام ابراہیم نخعی کا موافق اصطلاح اہل حدیث کے حدیث موقوف ہوگا چنانچہ علامہ ابن الاثیر مقدمہ
جامع الاصول میں بیان قسم رابع موقوف میں فرماتے ہیں الرابع ما یوہم لفظہ انہ مسند ولیس بمسند کما
روی المغیرۃ ابن شعبۃ قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرعون بابہ بالاظافیر فہذا
یتوہم لذکر رسول اللہ صلعم انہ مسند ولیس کذلک انما ہو موقوف علی صحابی حکی عن اقرانہ من الصحابۃ فعلا
ولم یسندہ الی واحد منہم انتہی پس حدیث موقوف علی التابعی بشرائطہ المعتبرۃ مقبول ہوتی ہے کسی نے اوسکو
مطلقا حجیت سے ساقط نہیں کیا اور ابراہیم نخعی میں شرائط قبول خبر کہ وہ عدالت اور ضبط اور عقل اور اسلام ہے

سو جو آپ نے ذکر کی حدیث کو بحث سے منافی کرنا چاہیے یہہ آگے ہے کہ صاحب تحفہ کا جواب پیشتر ہو چکا ہے
[illegible] نہیں [illegible] بعد جو کہا ہے کہ بعد صحیح تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرؓ نے اپنے عمال کو اور
ابو موسیٰ اشعری کو لکھ بھیجا تھا کہ نماز صبح ایسی وقت میں پڑھیں کہ ستارے منتشر ہوں پس اگر تغلیس منسوخ
ہوتی تو عمرؓ اور ابو موسیٰ اشعری پر مخفی نہ ہوتے تو جواب اسکا اول یہہ ہے کہ حضرت علیؓ سے پیشتر منقول
ہو چکا کہ غایت اسفار میں نماز فجر ادا فرماتی تھی کما رواہ الطحاوی وغیرہ پس اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علیؓ پر کہ رفیق خاص
اور [illegible] اہل بیت رسالت کے تھے مخفی نہ ہوتے [illegible] دوسرا یہہ کہ خبر کتابت عمرؓ
کی بنسبت حوالہ اسپنے کے جو صاحب تحفہ نے نقل کی ہے بدون بیان اسناد کے قابل قبول نہیں جب اسناد اسکی ذکر
کرتا تو اوسکے رد و قبول میں نظر کیجاتی پس مجرد بیان صاحب تحفہ کے یہہ نقل قابل حجت نہیں آور ثانیاً یہہ کہ
ہمکو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعوی نہیں ہے البتہ استحباب تغلیس کو منسوخ کہا جاتا ہے اور نفس تغلیس کو ہم
جائز کہتے ہیں پس ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے بمصلحت احتراز تفویت فرض کے اس محل میں جواز کو اختیار
فرمایا ہو یعنے جو لوگ بلاد بعیدہ میں نومسلم تھے اونکو بجہت بُعد مدینہ طیبہ کے اور نزدیکی زمانہ کفر کے او
عدم اعتنا حفظ اوقات نماز کے ادا کرنا اس مستحب کا دشوار تھا پس اگر اونکو ساتھہ وقت مستحب فجر کے
یعنے اسفار بتاکید امر کیا جاتا اور حال یہہ ہے کہ وقت نماز فجر وقت ہی نوم شیرین اور سستی طبع کا ہے تو
محتمل تھا کہ نفس وقت اوسکے ہاتھہ سے چہوٹ جاتا اور نماز قضا کر دیتے لہذا احتمال کو حکم فرمایا کہ وقت استحباب
نجوم کے نماز پڑھیں تا [illegible] کے عادی ہوں اول سے جاگنے کے اور دفع ہو احتمال قضای نماز کا
اس تقدیر پر اور صحابہ کرام اوسکے امر کا انکار کیوں کرتے اور پڑھنا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا نماز
فجر کو ساتھہ سورہ بقرہ کے اور حضرت عمرؓ کا ساتھہ سورہ یوسف کے [illegible] ثابت نہیں کیا اور اگر
ہی تحمل ہے کہ واسطے بیان جواز کے ہو آور دوم جو ابن ماجہ سے بروایت مغیث بن سمی نقل کیا ہے کہ
عبداللہ بن الزبیرؓ نے نماز فجر غلس میں پڑھی پھر میں نے ابن عمرؓ سے پوچھا کہ یہہ نماز کیسی پڑھی تو
انہوں نے فرمایا کہ ہماری نماز ساتھہ رسول اللہ صلعم کے اور ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی ایسی ہی تھی
لیکن جب عمرؓ مجروح ہو گئے تو عثمانؓ نے اسفار فرمایا ہمکو معتبر نہیں اسلئے کہ اول تو خود یہہ روایت مخالف
ہے روایت ثانیہ کے جسکو ناقل متصل اسی روایت کے نقل کرتا ہے ابن ابی شیبہ سے کہ زمان عثمانؓ میں
ہیں لوگ تغلیس کیا کرتے تھے پس خبر اسفار کرنے حضرت عثمانؓ کی بعد مجروح ہونی حضرت عمرؓ کے منافی ہے اسکے

اور لائق قبول نہین اور ثانیاً یہہ کہ سوال منشاء لبس سمی کا تو یہہ تہا کہ جب اسفار امر مستحب ہی تو پہر تجاوز کرنا اس
امر مستحب سی کیون واقع ہوا اسکا جواب عبد اللہ بن عمر رض نے یون دیا کہ ہمنے ساتہہ رسول اللہ صلعم کے اور
ساتہہ حضرت ابی بکر رض اور عمر رض کے غلس مین نماز پڑہی ہے پس اسکلام سے فقط یہہ امر لازم ہی کہ نماز فجر
غلس مین بہی واقع ہوئی خواہ وہ منسوخ ہو یا اختیار کرنا اسکا واسطے بیان جواز کے ہو یا اسمین کوئی مصلحت
اخری عارضی ہو اسصورتمین استحباب اسفار اس سی دفع نہین ہوتا اور نہ مداومت تغلیس کی سمجہی جاتی ہی پس
کوئی دلیل مؤلف کی دافع استحباب اسفار کی پایۂ ثبوت کو نہ پہنچی اور یہہ جو مؤلف نے کہا کہ غلس کو غلس داخل
مسجد پر محمول کرنا تحریف ہی اور بقول مولوی اسمعیل کے حذاقت لغوانیہ سے خیال خام اور سودا ناسرانجام اور
بے ادبی ہے ساتہہ ائمہ دین کے اور جرأت ہی اوپر فقہای مجتہدین کے نعوذ باللہ سبحانہ منہا ومن جمیع
ما کرہ اللہ سبحانہ اور یہہ جو بیان اس دعوی مین کہا ہی کہ حدیث عائشہ مین غلس وقت انقلاب کی مسجد سی گہر دن
کیطرف بیان کیا ہی نہ حالت اقامت مسجد مین کلام ہی بیحاصل اور ایسی ہی نافہمیون نے مؤلف معیار کو ورطہ
ہلاکت اور طعن ائمہ دین مین مبتلا کیا ہے اسواسطے کہ مضمون حدیث عائشہ رض کا تو یہہ ہی کہ عورتین جو نماز فجر مین
حاضر ہوتی تہین اور بعد اتمام نماز کے وہ رجوع کرتے تہین طرف گہرون اپنے کے تو بجہت تاریکی کے
پہچانے نہین جاتے تہین اب غور کرو کہ بعد انقلاب مصلیات جو عبارت ہی رجوع سی حرکت ہی کہ وہ زمانے
بغیر نہی آتی نہین پس جسوقت وہ عورتین نماز پڑہ کر مسجد نبوی صلے اللہ علیہ وسلم سے نکلتے تہین تو لامحالہ
ایک زمانہ معین مین ساتہہ چلنے کے اور قطع کرنے مسافت اندرون مسجد کے باہر نکلتی ہونگے تو باآنکہ مسجد
شریف مین نمازی کثیر ہوتے تہے اور داخل مسجد مین بہت سا بعد تہا بجہت تاریکی کے جو اسوقت اندرون
مسجد مین ہوتی تہی وہ عورتین اس حالت انقلاب رجوع مین پہچانی نہین جاتی تہین اصل مین یہہ توہم کیونکر
پیدا ہوا کہ یہہ غلس اگر حالت اقامت مسجد مین ہو تو یہہ معنی بن سکین اور اگر وقت رجوع کے ہو تو یہہ معنی
نہ بن سکین بہلا وقت انقلاب مصلیات کی غلس اندرون مسجد جاتا رہیگا اور وقت اقامت کے باقی
ہوگا یا وہ عورتین وقت رجوع کے بمجرد ارادہ رجوع کے نظرون سے غائب ہو جائینگی ایسی بات
تو عاقل کی شان سی بہت مستبعد ہی مؤلف معیار نے یہہ امر نسو چا کہ رجوع اور انقلاب ساتہہ حرکت کہا
ہوتا ہے اور تا اتمام مسافت داخل مسجد کے راجع کو حدود مسافت اندرون مسجد مین ہونا ضروری ہی
پس احتمالتین وہ راجع منجملہ احکام کے ساتہہ اس حکم کے بہی موصوف ہوگا کہ بجہت تاریکی کے پہچانا نگیا

علیہ الصلوۃ والسلام

پس ایسی توجیہ وجیہ کو الفاظ حدیث سے کیا منافات ہے کہ اسکو تاویل قرار دیا جاوے خلاصہ یہ کہ یا تو ہم بہ توجیہ
اندھیرے یوں کہو کہ یہ تیرا ہے تاریکی خاص مسجد میں کہان سے آگئی باقی ہے حسل کو ہم سابق کے باطل سے یا یوں
یہ معنی سمجھے عمومی تعین کیا کہ لفظ غلس سے تاریکی خاص مفہوم ہوتی ہے بلکہ ہم توجیہ کہتے ہیں کہ غلس مطلق
اسکے بعد میں فرد خاص میں متحقق ہے یا بطور کہ مرد و عورتیں مسجد میں نماز کے لئی جمع ہوتی تھیں اور باوجودیکہ
اندرون مسجد کے مسافت قلیل تھی لیکن باعث تاریکی کے جو اسوقت اس محل میں واقع تھی مرد و عورتوں کو
پہچانتے نہ تھے اور سبب تاریکی کا یہ تہا کہ سقف مسجد کی نیچی اور جھکی ہوئی تھی اور اندر مسجد میں قندیلیں روشن نہیں
کئے جاتے تھے اور بیان حضرت عائشہ کا قرینہ صریحہ ہے اوپر اس توجیہ کے اسلئے کہ دروازہ حجرہ انکی کا
اندر مسجد تہا پس جب بعد اتمام نماز کے بیچ اپنے حجرہ میں تشریف لیجاتی تھیں اوسیوقت اور عورتیں
بھی چلی جاتی تھیں اور اوسیوقت اس محل میں غلس کے سبب سے انکو کوئی نہیں پہچانتا تھا تو بہت ظاہر ہے کہ مراد
غلس سے وہی غلس خاص داخل مسجد ہے اور جس طرح اس حال کو حضرت عائشہ نے روایت کیا اسیطرح اور صحابہ
نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہے پس اور صحابہ کی روایت کرنے سے کچھ امر لازم نہیں آتا کہ مراد غلس سے
غلس بیرون مسجد ہو البتہ محتمل ہے جیسا کہ غلس اندرون مسجد محتمل ہے لیکن جب بیان حضرت عائشہؓ کا
باعث ہونے دروازہ حجرہ انکے کے اندر مسجد کے محتمل غلس بیرون مسجد کا نہیں اور صحابہ آخرین نے وہی
حال بیان کیا جو حضرت عائشہؓ نے بیان فرمایا پس بالضرور کلام صحابہ آخرین میں بھی احتمال غلس بیرون
مسجد ساقط ہوا اور وہی غلس جو کلام حضرت عائشہؓ میں ظاہر تھا متعین ہوا اور ہر عاقل منصف پر واضح ہو گیا
کہ استحباب اسفار ساتھ شبہات رکیکہ مؤلف کے اٹھ نہ سکا اور تغلیس اگر مستحب تھی تو منسوخ ہو گئی اور تغلیس جو
منقول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے محمول ہے اوپر بیان جواز یا مصالح آخر کے نہ اوپر بیان
مستحب کے قال صاحب العنایۃ فی حاشیۃ علی الہدایۃ واستدل الشافعی بحدیث عائشۃ رضی قالت کانت النساء ینصرفن
الخ ولنا فی ہذا مشارکۃ فی اداء العبادۃ وہو مندوب الیہ بقولہ تعالی وسارعوا الی مغفرۃ من ربکم ولنا
حدیث رافع ابن خدیج رضی ان النبی علیہ السلام قال اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر لان فی الاسفار تکثیر الجماعۃ
وفی التغلیس تقلیلہا وما یؤدی الی تکثیر الجماعۃ کان افضل ولان المکث فی مکان الصلوۃ حتی تطلع الشمس مندوب
الیہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
من ولد اسماعیل واذا اسفر بہا تمکن من احراز ہذہ الفضیلۃ وعند التغلیس قل ما یتمکن منہ واما حدیث

عائشة فالصحيح من الروايات إسفار رسول الله صلعم بصلوة الفجر فإن ثبت التغليس فلعذر الخروج إلى سفر أو كان
ذلك حين تحضر النساء للصلوة بالجماعة ثم انتسخ ذلك حين أمرن بالقرار في البيوت وأما الجواب عن تعلقه
بالآية فقلنا المسارعة إلى مغفرة الله إنما يكون في المسارعة إلى الشيء الذي هو أفضل عند الله من غيره وذلك
في تكثير الجماعة لا في تقليلها ولكن لا يكون ذلك في التغليس فكان في التنوير مسارعة إلى المغفرة لا في التغليس على أن الآية
عامة خص منها على بعض الصلوات بدليل ما رويناه كذا في المبسوطين والمعنى الفقهي فيه أن تأخير الفجر إلى آخر الوقت أمر
مباح بالإجماع لا كراهة فيه وتقليل الجماعة أمر مكروه وكذلك إيقاع الناس في الحرج والتغليس بالفجر يؤدي إلى
أحد الأمرين إما إلى إزعاج الناس لأول الوقت وفيه حرج لأنه أمر بخلاف العادة وإما تقليل الجماعة فهو مكروه ألا ترى
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى معاذا عن تطويل القراءة وعلل بتنفير الناس عن الجماعة وطول القراءة في الصلوة
في الأصل سنة فوق تعجيل الصلوة ثم ورد النهي عن تلك السنة مع قولها لئلا يؤدي إلى تقليل الجماعة فلأن يكون
منهيا عن أدنا أن لئلا يؤدي إلى تقليل الجماعة أولى كذا في الأسرار انتهى **قال صاحب التنوير** مسئله تعيير انتهى
بیان وقت مستحب ظہر کے الخ **قال مؤلف المعيار** کئی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم شدت گرمیوں
میں بھی نماز اول وقت میں پڑھتے تھے اور اسکی رغبت دلاتے تھے الخ **اقول** حاصل کلام مؤلف معیار کا یہ سمجھتے
ہے کہ احادیث ابراد بالظہر اور احادیث تبکیر بالظہر میں جمع کرنا ممکن ہے پس اختیار کرنا نسخ تبکیر کا موسم گرمی
میں ساتھ احادیث ابراد کے خلاف قاعدہ محدثین ہے اسلیے کہ جبتک حدیثیں متعارضین میں جمع ہو سکی تو
نسخ کیطرف رجوع نہیں کرتے پس جواب اسکا یہ ہے کہ اگر جمع بغیر تعسف کے ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہی اور
جسوقت جمع حدیثین میں تعسف اور تکلف ہوا اور خلاف ظاہر بلا قرینہ صارفہ اختیار کرنا پڑے تو وہ جمع
نزدیک محدثین کے بلکہ نزدیک سب کے علمائے محققین میں سے معتبر نہیں چنانچہ یہ عبارت شرح شرح نخبۃ الفکر جسکو
مؤلف نے استناد مدعا اپنی میں نقل کیا ہے دال صریح ہے اسپر وإن كانت المعارضة بمثله فلا يخلو إما أن يكون
الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف أو لا فإن أمكن الجمع فهو المسمى بمختلف الحديث وإلا فهو الناسخ والمنسوخ انتهى مختصرا
پس وہ جو مؤلف نے درمیان احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کے زمانہ صیف میں باینطور جمع کیا ہے کہ
احادیث تہجیر محمول ہیں افضلیت اور سنیت پر اور احادیث ابراد محمول ہیں رخصت پر واسطے اُن لوگوں کے جو
مشقت گرمی اٹھا نہیں سکتے اور ضعیف ہیں سراسر تعسف ہے اسواسطے کہ لفظ ابردوا بالظہر کا جو عام ہے تخصیص
مخاطب دون مخاطب کو نہیں چاہتا اسمین ضعفا مراد لینا بلا وجہ کیونکر ہو سکے ثانیا یہ کہ بخاری میں انس رض

سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم کا دستور یہ تھا کہ فصل سرما میں نماز ظہر میں تعجیل فرماتے
تھے اور موسم گرمی میں ابراد کرکے نماز پڑھتے تھے کما قال حدثنا محمد بن ابی بکر المقدمی قال حدثنا حرمی بن
عمارة قال حدثنا ابو خلدة هو خالد بن دينار قال سمعت انس بن مالك يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا اشتد البرد بكر بالصلوة واذا اشتد الحر ابرد بالصلوة يعني الجمعة قال يونس بن بكير اخبرنا ابو خلدة
وقال بالصلوة ولم يذكر الجمعة وقال بشر بن ثابت حدثنا ابو خلدة قال صلى بنا امير الجمعة ثم قال لانس كيف كان
النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر انتهى اور چونکہ روایت بشر بن ثابت میں سوال وقت نماز ظہر سے ہے پس
جواب انس میں مراد صلوۃ سے صلوۃ ظہر ہے اور موافق روایت حرمی بن عمارہ کے سوال وقت نماز جمعہ سے
تھا پس صلوۃ جو جواب میں مذکور ہے موافق تفقہ بخاری کے محمول ہوگی اوپر صلوۃ جمعہ کے لیکن چونکہ وقت
جمعہ اور ظہر ایک ہے تو حکم ظہر کا بھی اسی سے معلوم ہو جائیگا اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے دلیل پکڑی
ہے اوپر اتحاد وقت جمعہ اور ظہر کے کما قال العینی ان ابن بطال استدل به ان وقت الجمعة وقت الظهر لان انسا سوى
بينهما في جوابه للحكم المذكور حين قيل كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر انتهى اب محل غور ہے کہ اگر ابراد
بطریق رخصت و دفع مشقت کے تھا تو رسول اللہ صلعم بنفس نفیس مع صحابہ کرام رضوان اللہ تعالے علیہم اجمعین کے
ایک تو بہتر مخلوقات کے ہیں ادائے احکام الہیہ کے تاخیر کیوں کرتے تھے اور امام مسلم طحاوی نے بسند ابن مسعود رضی اللہ
سے روایت کیا ہے انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليها في الشتاء ويبردها في الصيف اور
مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے کہ کہا انھوں نے کہ پہلے ہم ساتھ رسول اللہ صلعم کے نماز ظہر میں
تعجیل کرتے تھے پھر بعد اسکے فرمایا کہ ابراد کرو گرمیوں میں کما قال كنا نصلي مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم الظهر بالهجير فقال ابردوا بالصلوة فان شدة الحر من فيح جهنم اور اسکو ابن ماجہ نے بھی
روایت کیا ہے اسمیں نسخ تعجیل بہ نسبت موسم گرمی کے مصرح ہے پھر تاویل مذکور مولف کیونکر چل سکی ہے
اسیواسطے جمہور محدثین اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اور امام مالک اور امام احمد نے استحباب ابراد کا
موسم گرمی میں قبول کیا اور حدیث خباب کو جو اولین تاویل مذکور مولف معیار کا مستند ہے یا منسوخ
کہا یا محمول کیا اسپر کہ انھوں نے تاخیر زائد وقت ابراد معین سے چاہی تھی اور اجازت اسکی رسول اللہ
صلعم سے طلب کی تھی پس رسول اللہ صلعم نے انکی استدعا قبول نہ فرمائی اور احادیث جو فضیلت تعجیل کو
دال ہیں بہ تقدیر عموم بہ نسبت موسم گرمی کے منسوخ قرار دیں اور یا انکو مطلق ٹھہرایا اور احادیث

ابراد کو مقید پس جب مطلق کو خیر موسم گرمی پر بقرینہ احادیث ابراد کے محمول کر لین گے تو حاجت نسخ ماننے
کے بھی نہ پڑیگی قال الشیخ عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا وحدیث ابی ذر صریح فی ذلک حیث قال کنا مع النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فاراد المؤذن ان یؤذن فقال صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فیء التلول
رواہ البخاری ومسلم والحامل لہم علی ذلک ای افضلیۃ التہجیر مطلقا حدیث خباب شکونا الی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم حر الرمضاء فی جباہنا واکفنا فلم یشکنا رواہ مسلم ای لم یزل شکوانا وتمسکوا ایضا بالاحادیث الدالۃ
فضل اول الوقت وبان الصلوۃ حینئذ اکثر مشقۃ فیکون افضل والجواب عن حدیث خباب انہ محمول علی انہم طلبوا
تاخیرا زائدا عن وقت الابراد وہو زوال حر الرمضاء وذلک قد یستلزم خروج الوقت فلذلک لم یجبہم او ہو منسوخ
باحادیث الابراد فانہا متاخرۃ عنہ واستدل الطحاوی بحدیث المغیرۃ کنا نصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الظہر بالہاجرۃ ثم قال لنا ابردوا بالصلوۃ رواہ احمد وابن ماجہ برجال ثقات وصححہ ابن حبان ونقل الخلال
عن احمد ان ہذا آخر الامرین من النبی صلی اللہ علیہ وسلم وجمع بعضہم بین الحدیثین بان الابراد رخصۃ والتعجیل
افضل وہو قول من قال انہ امر ارشاد وعکسہ بعضہم فقال الابراد افضل وحدیث خباب یدل علی الجواز وہو
الصارف للامر عن الوجوب وفیہ نظر لان الظاہر منع التاخیر وقیل معنی قول خباب فلم یشکنا لم یحوجنا الی
شکوی بل اذن لنا فی الابراد وحکی عن ثعلب ویرد ان فی الخبر زیادۃ رواہا ابن المنذر بعد قولہ فلم یشکنا وقال
اذا زالت الشمس فصلوا واحسن الاجوبۃ کما قال المازری الاول والجواب عن احادیث اول الوقت انہا عامۃ
او مطلقۃ والامر بالابراد خاص ولا التفات الی من قال التعجیل اکثر مشقۃ فیکون افضل لان الافضلیۃ لم تنحصر
فی الاشق بل قد یکون الاخف افضل کقصر الصلوۃ فی السفر ذکرہ الحافظ انتہی اور یہہ جو مؤلف نے ایکبارہ قول نووی کا
نقل کیا یعنی بعض نے جمع بین الحدیثین یون کیا ہے کہ ابراد رخصت ہی اور تعجیل افضل اور مستند انکا حدیث خباب
ہے جواب شافی اسکا کلام زرقانی سے مصرح ہو چکا یا آنکہ یہہ قول بعض کا ہی نہ جمہور کا اور مخالف ہی ائمہ اربعہ
کے پس قابل قبول نہین چنانچہ پورا کلام امام نووی کا جسکو مؤلف نے تعصبا حذف کر دیا اس پر دال ہی بغور
سنو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ وذکر مسلم بعد ہذا حدیث خباب شکونا الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حر الرمضاء فلم یشکنا قال زہیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت
افی تعجیلہا قال نعم اختلف العلماء فی الجمع بین ہذین الحدیثین فقال بعضہم الابراد رخصۃ
والتقدیم افضل واعتمدوا حدیث خباب وحملوا حدیث الابراد علی الترخیص والتخفیف فی التاخیر وبہذا قال

یہہ الیسواں موضع ہی کہ مؤلف معیار نے عبارت نووی بہت سے حذف کر دی اور سرقہ رجبی کر لیا ۱۲

بعض آحاد بنا و غیرہم نقل ہوتے حدیث جبریل پسر فرق ما حدیثا مبادرین آخرالوقت تحقیقا استحبابی
ایک حدیثا لا حدیث اسباب تحصول الیقین اتم فیصرا تقدیرا لانہ تصور پہنچ بدلیل بادلی یر تحریث بعض عیانہا
فی بیشوان فیہ وہن قبل الورد الصحیح اصحابا بالوفادات قال جمہور العلماء وہو المنسوب للشافعی و یتأول
الصحیحہ کثیرہ وہ احادیث الصحیحہ فیہ المشتمۃ فی تعجیلہ والامر بہ فی تؤادلہن کثیرۃ من جہۃ جماعۃ من الصحابۃ فتشبہ
بجملہ انصاف کرنا چاہیے کہ مؤلف معیار کا یہ دعوی تہا کہ قول کرنا نسخ تہجیر کا ساتہ احادیث ابراد کے
مخالف ہی قاعدہ محدثین کے اور کلام نووی سے جو مؤلف نے وارد کیا تہا ظاہر ہے کہ جمہور محدثین
اور امام شافعی بلکہ ائمہ اربعہ کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہے اور یہ بغیر نسخ تہجیر کے ممکن نہیں پس معلوم
نہیں کہ محدثین مؤلف معیار کے کون کسی ہیں اور قاعدہ انکا کیا ہے و قد مر جوابہ مفصلا فتذکر اور
چونکہ اس محل میں مقدار ابراد کی غرض ہماری متعلق نہیں لہذا اس کسی تعرض نہیں کرتے وما قال الرافعی
ولمے الہدایۃ من ان اشتد الحر فی تلک البلد بکون یمین بموضع الظل مثلہ یتحقق الابراد فی التاخیر
نحو باختلاف الاصل انہ لا یبقی حینئذ وقت الظہر انتہے کلام العینی الیہ رحمہ اللہ بطلہ من بین شاف
برہان واف انشاء اللہ تعالی **قال صاحب التنویر** مسئلہ جہارم بیان وقت ظہر کا الخ **قال مؤلف المعیار** ان
المعیار معلوم کرنا چاہیئے **اقول** بعون عنایت اللہ سبحانہ کہ اجتہاد امام ابوحنیفہ رحہ ایسا
مرتبہ کمال کو پہنچا کہ کوئی علماء دین اور اساطین شرع متین میں کسی اسکا انکار نکرسکا تو پہر یہ کیا
استحبابیہ استبعاد ہی کہ امام کسی مسئلہ میں بحکم اجتہاد اپنی کے مخالف جمہور اختیار فرمائیں فلہ اجر
خوان اصول پر یہ امر مخفی نہیں کہ احکام اجتہادیہ میں مجتہد مطلق کو اتباع رای اجتہادی اپنے
کا واجب ہی اور اتباع غیر کا حرام پس یہ کہنا کہ وقت عصر میں امام ابی حنیفہ نے جمہور کے مخالفت
کے بغائر و صرف او را بلہ فریبی محض ہے قال القرطبی خالف الناس کلہم ابا حنیفۃ حتی اصحابہ فیہ قال
قال العلامۃ العینی اذا کان استدلال ابی حنیفۃ بالحدیث لا یضرہ مخالفۃ الناس انتہی اور جس طرح امام ابوحنیفہ
بعض مسائل میں متفرد ہیں اسیطرح امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالی عنہم وغیرہم
من المجتہدین بعض مسائل اجتہادیہ میں متفرد ہیں فلا استبعاد فی تفرد الامام الاعظم اور چونکہ مؤلف تحریر
نے ادلہ اثبات مذہب حنفی کی اس مسئلہ میں مفصلا ذکر کیے ہیں لہذا ہم تفصیلہ ذکر ادلہ نہیں کرتے انشاء اللہ
تعالی ضمن جوابات شبہات مؤلف معیار میں قوت ادلہ واضح ہو جاویگی کیونکہ مؤلف معیار حدیث جابر

بروایت نسائی نقل کرتا ہے عن جابر قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مواقيت الصلوة فقال صل معي فصلى الظهر حين زاغت الشمس والعصر حين صار فيء كل شيء مثله والمغرب حين غابت الشمس والعشاء حين غاب الشفق قال ثم صلى الظهر حين كان فيء الانسان مثله والعصر حين كان فيء الانسان مثليه والمغرب حين كان قبل غيبوبة الشفق قال عبد الله ابن الحارث ثم قال في العشاء أرى الى ثلث الليل انتہی اس حدیث سی اشتراک وقت ظہر و عصر بوضاحت تمام ظاہر ہے اسلئی کہ پہلے دن جب نماز عصر ایک مثل پر پڑہی اور دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر ادا کے تو بالضرور بعد ایک مثل کے دونون نمازون کا وقت مشترک ہوا اور اسیطرح حدیث امامت جبرئیل سے اشتراک ظہر و عصر بیچ ایکوقت کے مفہوم ہوتا ہی اور وہ اشتراک جو حدیث امامت سی مفہوم تہا اُسکا جواب مولف تنویر نے موافق بعض محققین کے یون دیا کہ حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام مقدم ہے سب احادیث پر جو بیان اوقات صلوۃ مین وارد ہین اور احادیث صحیحہ مرویہ شیخین وغیرہما مین مثل اس حدیث کے ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا صليتم الفجر فانه وقت الى ان يطلع قرن الشمس الاول ثم اذا صليتم الظهر فانه وقت الى ان يحضر العصر رواہ مسلم کی یہہ امر ثابت ہے کہ ایکوقت صلوۃ دوسرے وقت صلوۃ مین مشترک نہین ہے تو لامحالہ اشتراک وقتین جو مفہوم تہا حدیث امامت سے منسوخ ہوگا ساتہہ اُن احادیث امتیاز وقتین کے کہ تاخر اُنکا حدیث امامت سی حتمی ہی اور امام نووی نے اور بعض علمانے بموافقت نووی یہہ تاویل کے کہ معنی صلى الظهر حين كان فيء الانسان مثله کے یہہ ہین کہ روز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا برابر اوسکی ہوگیا یعنی قبل دخول وقت عصر کے کہ وہ بعد پونہچنے سایہ شی کے ایک مثل کو ہوتا ہے بروز ثانی مین نماز ظہر سے فارغ ہوگئی اور اس تاویل کو ترجیح دی بایںطور کہ جبتک بین الحدیثین المتعارضین جمع کرنا ممکن ہو تو اختیار نسخ نچاہیے اور مولف معیار نے تاویل نووی کی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی نے نقل کیا جاری کی اور کہا کہ ایسا ہی کہا ہی معنی اس حدیث مین نووی شافعی اور سلام الله حنفی نے اور یہہ امر غلط ہی نووی اور سلام الله حنفی نے یہہ حدیث ذکر ہی نہین کی البتہ حدیث امامت جبرئیل نقل کی ہے اور اسمین تاویل مذکور تحریر کی ہے بہرحال تاویل مذکور قابل قبول علماء فحول اور منصفین ذوی العقول نہین اسلئی کہ جمع بين الحديثين المتعارضين جو نسخ پر مقدم ہی وہ ہی جو بلا تکلف و تعسف ہوسکے کما عرف عن شرح نخبة الفكر اور تاویل

بائیسواں موضع کہ مولف معیار نے خلاف دیانت کو کام فرمایا کہ تاویل نووی جو حدیث امامت مین واقع تہی حدیث سائل مین جسکو نسائی نے نقل کیا جاری کی اور یہہ امر غلط ہی

مذکور ہوا ہے قسمت اور بلا قدر ہی سو معنی کو اسی حدیث میں ہو چکا معنی صلی کے یہہ ہین کہ
پہر بین مثلا وقت میلان آفتاب کی یا وقت تغیر شمس کے یا وقت غیبوبت شفق کے یعنی نماز ظہر اول
اور مغرب اور عشا اوقات مذکورہ میں پڑہی یعنی انہیں اوقات میں شروع کی اور انہیں میں تمام کی
سبب کہ مقتضای ظرفیت ہی یہی ہی اوقات مذکورہ ظرف ہین صلے کے تو چاہیئے کہ فعل مظروف تمام ابتدا
انتہا ظرف مذکور ہی میں واقع ہو ورنہ نہیں تو ظرفیت حقیقیہ نہوگی اور اگر یہہ ظرفیت حقیقیہ نہ لین اور
موافق تاویل نووی کے یہہ جملہ ثم صلی الظہر حین کان فئ الانسان مثلہ کے یون کہین کہ پہلے دن
نماز ظہر سے فارغ ہوئی جسوقت آفتاب ڈہلا اور مغرب سی فارغ ہوئی جس وقت آفتاب ڈوبا اور عشا سی فارغ
ہوئی جس وقت شفق ڈوبی تو کذب صریح اور شروع کرنا نماز میں قبل دخول وقت اوسکے لازم آیگا
ولا یقول بہ عاقل پس ہر کجا معنی صلی کے سب جگہہ یہی لیے کہ نماز مذکورہ میں نماز ہوا ولہ الی آخرہ
پڑھے پھر یہ جو اگر وقت ظہر یوم ثانی کے یہہ معنی کہنا کہ نماز سے فارغ ہوئی جسوقت سایہ انسان کا ایک
مثل کو پہونچا سراسر مخالف ہی سباق اور سیاق کے دوسرے یہہ کہ معنی صلی الظہر حین کان فئ الانسان
مثلہ کے فرغ من الظہر حین کان فئ الانسان مثلہ لینا حقیقۃ نہین ہو سکتا اسلیے کہ حین ظرف ہی معنی [illegible]
تو اسبب کہ فعل مذکور کا حین مسطورہ میں ہوا ور جب معنی صلی کی فرغ من الصلوۃ لیے تو حین مذکور ظرف ہوگا
آخر کو فعل کا پس مجاز حرف فی کا لینا جو منصوص میں ہی مجاز ہوگا نہ حقیقۃ اور ترک معنی حقیقی اور اختیار معنی مجازی
بلا قرینہ جائز نہین کما ہو مقرر عند من لہ ادنی ممارسۃ بالعلوم علاوہ یہہ کہ تعذر معنی حقیقی شرط ہی واسطے اختیار مجاز
کے اور اسجگہہ معنی حقیقی ممکن ہین اور موافق ہین ساتھہ سیاق اور سباق کے پس اسکو چہوڑ کر واسطے احتراز کے
نسخ سے معنی مجازی کو لینا اصلا جائز نہین اور اگر ایسی ہی تاویلات رکیکہ اور توجیہات ضعیفہ واسطے جمع
متعارضین کے کافی اور باعث تقدیم جمع حدیثین ہون اوپر نسخ احدہما کے تو کوئی آیہ یا حدیث کسی آیہ اور
حدیث سی منسوخ ہو ہی نسکیگی اور ہر جگہہ قول نسخ موافق زعم موجہین مذکورین کے باطل ہوگا اور سب قائلین
نسخ نادرست ٹھہرینگے اصول حدیث سی ملا تفتیش [illegible] امام نووی نے فرمایا کہ جسوقت حدیث
جبرئیل علیہ السلام کو محمول کیا جاوی اوپر اس معنی کے جسمین اشتراک وقت بین الظہر والعصر مفہوم ہوتا ہی تو آخر وقت
ظہر کا مجہول رہیگا اور نہ حاصل ہوگا بیان تحدید اوقات کا جو مقصود ہی حدیث سی پس جواب اسکا یہہ ہی
کہ حدیث جبرئیل تو یہی اور یہی حدیث سائل مین استیعاب ہر نماز کی وقت کا اور بیان دونو حدون اوسکی کا

مقصود ہی تنہا بلکہ جانب ابتدا مین تو شروع وقت کا اول روز بیان کیا اور جانب انتہا مین آخر وقت روز
ثانی مین بیان کیا بلکہ جانب آخر مین وقت مختار بیان فرمایا ورنہ روز ثانی مین نماز عشا ثلث لیل پر پڑھی
اور آخر وقت عشا بالاجماع یہہ نہین ہی چنانچہ خود امام نووی فرماتے ہین انہ صلی صلوات الخمس فی الیوم الاول
فی اول الوقت وفی الیوم الثانی فی آخر وقت الاختیار انتہی علاوہ یہہ کہ قائلین اشتراک تو یہہ کہتے ہین کہ
بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے وقت ظہر و عصر مشترک ہی یعنے جسوقت شارع بیان حدود اوقات
نماز کے درپے ہے تو بالضرور یوم ثانی مین اوقات اخیرہ مین نماز ادا کریگا باینطور کہ اتمام وقت مع اتمام
نماز ہوجاوی پس جب یوم ثانی مین بعد ایک مثل کے نماز ظہر شروع کی تو بقرینہ بیان حدود اوقات معلوم
ہوا کہ وقت ظہر بعد اتمام چار رکعت ظہر کے منتہی ہوجاتا ہے تو اس تقدیر پر آخر وقت ظہر مجہول نہوا اور یہہ
جو مؤلف معیار عنایہ مین کہتا ہی کہ وجہ قول نووی کی یہہ ہے کہ ورا ایک مثل کے حد معین نہین ہی جانب شارع
سے اور تحدید مثلین کے کچہہ اصل نہین بلکہ وہ اپنی رای سی شرع بناتا ہے ساقط ہوا اسلئی کہ بقرینہ بیان
حدود اوقات کے معلوم ہوگیا کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے بقدر چار رکعت کے ہی کما مر اور یہہ کہنا کہ
مثلین کے اصل نہین زعم صرف ہی قائل کا عنقریب انشاء اللہ تعالی اصل اور ماخذ مثلین کا بوضاحت
بیان کیا جائیگا اور شبہات مؤلف کا جواب پایا جائیگا اور اس کلام حضرت ثناء اللہ پانی پتی کی واما آخر
وقت الظہر فلم توجد فی حدیث صحیح ولا ضعیف انہ یبقی بعد مصیر ظل کل شیء مثلہ ولذا خالف ابا حنیفۃ فی
ہذہ المسئلۃ صاحباہ وافقا الجمہور انتہی اگر یہہ معنی ہین کہ صراحۃً یہہ لفظ کسی حدیث مین مذکور نہین کہ بعد
ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہی تو مسلم ہی اور ہمکو مضر نہین اسلئی کہ صراحۃً مذکور ہونا واسطی ثبوت کے
ضروری ہی اور نہ ہمارا مدعا ہی اور اگر یہہ معنی ہین کہ یہہ امر کسی حدیث سی کسیطور پر مستفاد اور مفہوم نہے
نہین ہوتا تو غیر مقبول ہے ادلہ ثبوت کی جو عنقریب مذکور ہونگے انشاء اللہ تعالی اس سی غلطی اسکی اور براہین
قاطع اور ساطع اوپر ثبوت کے کہل جائیگی اور اسیطرح حال ہے کلام مولوی سلام اللہ حنفی کا باآنکہ قاضی
ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رامپوری کا یہہ منصب کہان ہی کہ مقابلہ طحاوی اور زیلعی اور ابن
ہمام اور شمس الائمہ سرخسی بلکہ بمقابلہ امام ابی حنیفہ کے انکے کلام کو لایا جاوے البتہ ایسی اولی اور شبہات سی
ابلہ دہوکا کہاتی ہین اور عقلا نقص اسکا پہچان جاتی ہین اور یہہ جو پہر لکہا ہی کہ دعوی نسخ اسجگہہ خلاف قاعدہ ہی
اسلئی کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہین اسکا جواب گزر چکا کہ یہان جمع بالتعسف ممکن نہین اور جمع

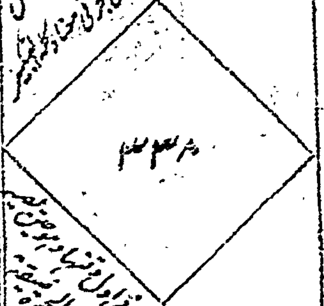
منسوخ ہوا ورنہ مگر نسخ میں پہلے تقدم ہوا اور وہ معتبر ہو جیسا کہ حدیث نسائی جو آپ نے ذیل میں نقل کی
یہ حدیث مقبول نہیں ہے جو متقدم ہو سب حدیث جمعہ سے ہو اور اس کا تقدم اور نیز حدیث اذا اشتد
الحر فابردوا وقت ان کا ان کے نزدیک حضرت سے معلوم نہیں ہوا کہ آنحضرت کا مقدم معلوم ہو اور تاریخ بھی تو
ضروری ہے کہ نسخ میں ہوا کہ اول ہو اتحاد تو جواب یہ ہے کہ جب نسبت حدیث امامت جبریل منسوخ قرار دے
حدیث اذا اشتد الحر وغیرہ سے ہی بحکم اشتراک فی التحدید کے اب اثبات اشتراک حدیث سائل میں جب ہو گی
نسخ حدیث اذا اشتد کے ساتھ اس کے کیا جاوے اور اس تقدیر پر بقول مولف علم یقینی تاخر حدیث سائل
سے اور جب علم تاخر نہیں تو یہ حدیث نسائی ناسخ حدیث اذا اشتد کے نہیں ہو سکتی اور تعارض بیچ
بین الحدیثین لازم ہوا اور جمع بین الحدیثین بالاتفاق ممکن نہیں تو بالضرور دفع تعارض کیا جاویگا بسبب
ترجیح مرجحات کے اور راوی حدیث اذا اشتد کی امام مالک ہیں اور نیز صحیح مسلم میں اسکو روایت کیا ہے اور حدیث
سائل جو مروی ہے نسائی کی راوی اوسکے عطا بن ابی رباح ہیں اور شیخ مسلم کے امام مالک سے ہیں
مرجح ہے اور یہ روایت نسائی کے عطا بن ابی رباح سے ہیں پس حدیث سائل متروک العمل ہو گی بہ نسبت حدیث
اذا اشتد میں اور مولف صاحب نے جو کہ جیسے تقدم اور تاخر معلوم نہ ہوا اور جمع بین الحدیثین ممکن
نہ ہو تو جمع دیکھا لگی اسد الحدیثین کو ساتھ ترجیح رواۃ کے اور نیز روایت شیخین مقدم ہے غیر شیخین پر
رکھنا ہے کا مرجح اور جب حدیث امامت جبریل بہت تقدم یقینی کے منسوخ ہوئی ساتھ حدیث اذا اشتد
ونحوہ کے تو پھر اوسکو مقوی کہنا حدیث سائل کا کس طرح صحیح ہو گا کما لا یخفی علی المتدبر اور یہ جو مولف
نے حدیث عائشہ رضی قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس لم تخرج من حجرتہا
بروایت بخاری و مسلم باختلاف روایات و بطوالت لا طائل نقل کی اور غرض اوسکا بقول ابن حجر
یہ نکالا کہ اس حدیث سے تعجیل بیچ نماز عصر کے مستفاد ہوتی ہے یعنی پڑھنا اوسکا اول وقت میں اور یہی معنی
سمجھے ہیں اس حدیث سے عائشہ رضی نے اور سمجھی ہیں عروہ نے اور طحاوی نے کہا کہ اس حدیث سے تعجیل مستفاد
نہیں ہوتی اصلا کہ احتمال ہے کہ دیواریں حجرہ کی چھوٹی ہوں پس جب آفتاب قریب غروب ہو گا تو حجرہ سے دور
پس اس حدیث کو دلالت علی التعجیل نہ ہو گی بلکہ دلالت علی التاخیر ہے بعد اسکے ابن حجر نے جواب کلام
طحاوی کا یا نقل کر کے یہ احتمال ذکر طحاوی کا تب ہو سکتا ہے کہ حجرہ وسیع ہو اور معلوم ہے ساتھ شہرت
اور مشاہدہ کے کہ حجرہ ازواج نبی صلعم کی وسیع نہ تھا اور چھوٹی حجرہ کے درمیان دھوپ جلدی بڑھی کہ آفتاب

بلند ہوا اور نہین تو جب آفتاب کو ارتفاع سی کچہہ بھی میلان ہوگا تو دہوپ قعر حجرہ مین سی اُٹھہ جائیگی اگرچہ دیوارین
چھوٹی ہون چنانچہ نووی نے کہا ہی کہ حجرہ کا میدان تنگ تہا اور دیوارین چھوٹی تہین اسطور پر کہ درازی دیوارکی
کم تھی مسافت میدان سی کچہہ تہوڑی سی پس جب سایہ دیوار کا مثل اوسکی ہوگا تو ابھی دہوپ انتہائی میدان مین
ہوگی انتہی ترجمہ کلام ابن حجر اقول بفضل اللہ سبحانہ دہوپ حجرۂ مسقف کے درمیان مین بعد زوال آفتاب کی دروازہ
حجرہ سی داخل ہوگی اور جبتک کوئی شی مانع دہوپ کے درمیان مین آفتاب کے اور دروازہ غربی حجرہ کے حائل نہو گی تو
ابتدائی دخول دہوپ سے غروب آفتاب تک دہوپ حجرہ مین سی موقوف نہو سکیگی اور بھی اگر دیوارین حجرہ کی پست
اور چھوٹی ہونگی تو دروازہ غربی حجرہ کا جسمین سی دہوپ داخل حجرہ ہوتی ہی قطعا بقدر مناسبت پستی دیوارون کے
چھوٹا ہوگا اور دہوپ جو درمیان حجرہ کے جائیگی تو بعد نیچا ہونے آفتاب کی جائیگی اسلئے کہ مدخل دہوپ کا
چھوٹا اور پست ہی اور یہہ امر ہر ذی بصیرت جانتا ہی بعد اس تمہید کے سنو کہ یہہ جو شافعیہ حدیث عایشہ رضی سے
كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي صَلٰوةَ الْعَصْرِ وَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ فِي حُجْرَتِي لَمْ يَظْهَرِ الْفَيْءُ بَعْدُ انتہی استدلال
پکڑتے ہین اوپر اسبات کی کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہی اور ابن حجر شافعی فرماتے ہین کہ عایشہ
اور عروہ راوی اونکی اس حدیث سی تعجیل صلوۃ عصر سمجہی ہین اسی سبب سے عروہ نی اوپر عمر بن عبد العزیز کے کہ
انہون نے نماز عصر مین تاخیر کی تہی اس حدیث سی حجت پکڑی اور تعجیل ثابت کی اس پر امام طحاوی نے جواب شافعیہ مین
فرمایا کہ اس حدیث سی تعجیل مستفاد نہین ہوتی یعنے وہ تعجیل جسکو شافعیہ حدیث سی مستفاد کرتے ہین اور وہ
یہہ ہی کہ بعد ایک مثل کے وقت نماز عصر ہو جاتا ہے اس حدیث سی ثابت نہین ہوتی اسلئے کہ محتمل ہی کہ دیوارین
حجرہ کی چھوٹی ہون پس لامحالہ دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل تہا دہوپ کا چھوٹا ہوگا اور آفتاب جسوقت خوب
نیچا ہوگا تو دہوپ اوسمین داخل ہوگی اور جب متصل غروب ہوگا اوسوقت دہوپ اُس سے خارج ہوگی پس حدیث
مذکور کو دلالت اوپر اس امر کے کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہی نہوئی پہر کسی نے شافعیہ مین سے
کلام طحاوی پر اعتراض کیا کہ یہہ احتمال تمہارا تو جب ہو سکتا ہی کہ حجرہ واسع ہو اور بشہرت ثابت ہی کہ حجرہ
ازواج مطہرات کی واسع نتہی اور دہوپ حجرہ تنگ مین جبتک باقی رہتی ہی کہ آفتاب بلند ہو ورنہ تہوڑا
جہکجانے آفتاب کے سی دہوپ قعر حجرہ سی اُٹہہ جائیگی اگرچہ دیوارین چھوٹی ہون راقم الحروف کہتا ہی اس
اعتراض کا کچھ محصل نہین اسلئے کہ چھوٹا ہونا دیوارون حجرہ کا چاہتا ہی اس امر کو کہ مدخل ظل شمس کا چھوٹا
اور پست ہو اور ہر عاقل یہہ بات جانتا ہی کہ حجرہ خواہ واسع ہو یا تنگ دہوپ کا داخل ہونا اسمین بعد حلقے

سے ہوا دہن سبب مدخل دہوپ کا نیچا اور پست ہونا تو بقدر مدہ دہوپ باقی رہنے تک آفتاب کی سرخی نہ
نہیں ہوئے آفتاب کے متحقق ہو کہ داخل ہوگی اور قریب غروب اس سے جھکیگی اب اگر فرض کیا جاوے کہ وسعت
حجرہ کے درمیان کی چہار دیوار ہو یا مسدود اور دروازہ حجرہ جو مدخل ہے دہوپ کا دس
زمین کے بقدر ایک گز کے ہو تو دہوپ درمیان میں باقی نہ جب جانیگی کہ آفتاب مقابل دروازہ کے ہو اور
تنگی اور وسعت حجرہ کو دخول ظل آفتاب میں کچھ دخل نہیں اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے امر
مذکور کا جواب دیا ہے امام طحاوی کے کیا تھا جواب یا اور کہا ان عدم التغیب فیہ لان الشمس لا تحتجب عن الحجرة
الا ان یصیر قرب الجدار الا بغروب بعد الاختلاف بقدر تساع الحجرة ولا ضیقها وانما الکلام فی تقریر ما یا کلا القدر الملائم لشرح
جو مؤلف صاحب نے اس جواب کو بعض تعصب کہا ہے مشعر ہے جو مؤلف سی اس لیے کہ تنگی یا فراخی اندرون
حجرہ کو دخول ظل آفتاب میں کیا دخل ہے مدار اسکا تو اوپر فراخی اور بلندی یا تنگی اور پستی دروازہ
حجرہ کے ہے کما مر اور یہ جو مؤلف نے کہا ہے کہ مجرد دیوار و تنگ حجرہ ہونا صلاحیت سببیت احتجاب
کے نہیں رکہتا جبتک اسکی ساتھ وسعت عرصہ مدنی یا دی ہمیں محض ہے اسواسطے کہ مراد عرصے کی کر
عرصہ اندرون حجرہ ہی تو اسکا حال واضح ہو چکا کہ اسکو دخول و خروج دہوپ میں دخل نہیں اور اگر عرصہ
خارج حجرہ ہے تو یہ بات نہیں ہے کب کہا کہ احتجاب آفتاب میں صحن پیش حجرہ کی تنگی اور فراخی کو کچھ دخل نہیں
جو تم پہر دکرتے ہو اور کہتے ہو کہ صحن پیش حجرہ کو دخل ہے ہم تو یہ کہا ہے کہ تنگی اور فراخی نفس حجرہ
کو احتجاب آفتاب میں اور عدم احتجاب میں کچھ دخل نہیں بلکہ مدار اسکا دروازے پر ہے اور امام طحاوی
نے جو احتمال چہوٹی ہونے دیوارون حجرہ کا نکالا ہے اسی سبب سے نکالا ہے کہ بر تقدیر پست ہونے دیوارون
حجرہ کے دروازہ غربی حجرہ کا جو مدخل ہے دہوپ کا بالضرور پست ہوگا تو پہر استدلال شافعیہ ساتھ
اس حدیث کے صحیح نہوگا بخلاف تقدیر بلند ہونے دیوارون کے کہ انہیں دروازہ جو مدخل ہے دہوپ
کا بلند بھی ہو سکتا ہے اور استدلال شافعیہ محتمل صحت ہے اور اگر امام طحاوی اسی پر اکتفا کرتے
کہ بجہت احتمال پست و صغیر ہونے دروازہ حجرہ کے جو مدخل تہا دہوپ کا استدلال شافعیہ حدیث
مذکور سے نہیں بن سکتا تو امر واضح تر اور سہل ہوتا باقی رہا کلام اسباب میں کہ موقوف ہونا دہوپ
کا اندرون حجرہ سے کس طور پر تھا پس مشکو کہ موقوف ہو جانا دہوپ کا یا چڑہ جانا زمین سی اوپر دیوارون
کے باعث ہوگا کہ سایہ کسی دیوار وغیرہ کا حاجب ہوگا درمیان آفتاب کی اور دروازہ غربی حجرہ

کے جسمین سے دہوپ اندرون حجرہ داخل ہوئی ہے یا درمیان آفتاب کے اور زمین حجرہ کے جو مقابل
آفتاب کے اوسپر دہوپ پڑی تہی لیکن ہنوز حیلولۃ اُس شے کی درمیان آفتاب کے اور دیوار ون حجرہ
کے جو مقابل آفتاب مین پڑی تہین نہین ہوئی ہی اسصورت مین دہوپ زمین سی مرتفع ہوکر اوپر دیوارون
کے چڑہ جائیگی اسی سبب سے امام نووی نے بزعم تبکیر عصر یہانپر یہہ احتمال نکالا ہی کہ حجرہ کے سامنی جانب
غروب آفتاب کے صحن تنگ تہا اور دیوارین محیط اوس صحن کے چہوٹی تہین اسطور پر کہ بلندی دیوار
غربی کے مسافت صحن سی تہوڑی سی کم تہی پس جبکہ سایہ اُس دیوار غربی کا ایک مثل اُسکی ہوگا تو ابہی
دہوپ انتہای صحن مین جس طرف دروازہ غربی حجرہ کا واقع ہی باقی ہوگی پس اس تقدیر پر حدیث مذکور
سے پڑہنا نماز عصر کا بعد ایک مثل کے مستفاد ہوگا اور علماء حنفیہ نے مثل طحاوی وغیرہ کے اسطرف
تفصیلاً التفات نکی کہ سامنی حجرہ شریفہ کے صحن تہا یا نتہا اور دیوارین اوسکی کسقدر تہین اُنہی بات
مجملاً کہی کہ موقوف ہونا دہوپ کا حجرہ شریفہ سی جائز ہے کہ قریب غروب ہوتا ہو اور دیوار غربی پیش دروازہ
حجرہ کے جائز ہی کہ اسقدر بلند ہو کہ جب سایہ اُسکا بقدر دو مثل کے پونہچتا ہو تو داخل حجرہ ہوتا ہو اور حاجب
درمیان آفتاب کے اور اندرون حجرہ کے پڑتا ہو خواہ وہ دیوار صحن حجرہ کی ہو یا کسی اور مکان کے
اور یہہ کہنا امام نووی کا کہ دیوار کا طول اسقدر تہا کہ جب ایک مثل کو سایہ اُسکا پونہچتا تہا تو ابہی دہوپ
اندرون حجرہ ہوتی تہی اور بہی وہ دیوار غربی صحن حجرہ ہی کی تہی نِرا ظن و تخمین ہی کہ بزعم استحباب تبکیر عصر
کے بلکہ بخیال جواز اوسکی کے بعد ایک مثل کے یہہ تخمین باندہی ہی اسپر کوئی برہان کلام اُن ثقات
سے جنہونکو احوال بیوت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بمشاہدہ معلوم تہی نہین ہے چنانچہ صاحب
مجمع البحار جنکی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مؤلف کو بہی اعتراف ہی فرماتے ہین کہ اس
تقدیر مذکور نووی پر کوئی برہان نہین ہے پس ممکن ہی کہ طول دیوار مذکور کا کمتر ہو نصف مساحت
صحن سی تہوڑا سا پس ہوگی نماز عصر دو مثل پر اور ابہی آفتاب کی دہوپ درمیان حجرہ سی موقوف
نہوگی کما قال لا دلیل علے کون قدرہا ما ذکر فیمکن کون طولہا اقل من نصف مساحۃ العرصۃ بیسیر فیکون
الصلوۃ عند المثلین والشمس فی حجرتہا انتہی اور یہی توجیہ کلام طحاوی کی با ینطور بہی ممکن ہی کہ حجرہ کو
جو قصیرۃ الجدار کہا ہی مراد اُس سی دیوار غربی پیش حجرہ کی ہے پس اضافت اُس دیوار کی طرف حجرہ
کے واسطی ادنی ملابست کی ہی اور وہ نظیر جو مؤلف نی انضمام عرصہ کے بہ ساتھ حجرہ کی گذاری ہے

[illegible]



بالعصر فی اول وقتہا وہو حین یصیر
ظل کل شیء مثلہ وکانت الحجرۃ ضیقۃ
العرصۃ قصیرۃ الجدار بحیث یکون
طول جدارہا اقل من مساحۃ العرصۃ
بشیء یسیر فاذا صار ظل الجدار
مثلہ کانت الشمس بعد فی اواخر العرصۃ
[illegible]

ہوا۔ پس ثابت ہوا اور انکو مضر نہین کا مر آلات البتہ ہمکو تو تنگی اور ذائقی حجرہ وغیرہ مین کلام ہے تو کہ انکو
دخول نور شمس مین بعد ایک مثل کے اور شرق کے اندر وان حجرہ کے یا عدم دخول مین بعد شش خمس
نہین کہ وہ مسئلہ نہین وائق ہوتی ہے ہر مسجد پر یہ بات کہ اس محل مین تقدیر نووی قابل صحت
نہین ہوا۔ اس حدیث سے ہوا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ثابت نہین اور اعتراض علماء شافعیہ
انتہی نسبت اتہ اور مولف معیار نے عرض نہ کیا نہین کہا ہے کہ یہ احتمال نکلتا ہے کہ طول دیوار غربی حجرہ
کو کمتر نصف مساحت عرصہ سے ہوا ایسی ہو کہ نماز عصر عند المثلین ادا ہو وے اور دھوپ حجرہ مین ہو گی ہین
جس بات پر نسلی کہ یہ استراج امکان ہے خلاف مشاہدہ کے انتہی برجستہ کلام یہ باطل ہوا اسلئے کہ مشاہدہ
امر مرئی یعنی اگر تسلیم ہے کہ دیوار غربی مقابل حجرہ کے مساحت صحن سی تھوڑی سی کم تھی نہ مشاہدہ
کسی قدر سے ہو اس امر مین کلام اسکا نہیں جو نووی نے نقل کیا اور نہ مولف نے کسی وجہ مین اثبات
کے دعوی مشاہدہ کیا۔ پس ہوا امر معلوم کہ کسطرح قابل قبول ہو جبکہ اگر رویت اور مشاہدہ خواب خیالی قرار دیئے جاوین
تو کوئی عاقل ایسے سننے پر ہنسی بہی نہ ہو گا اور کمال تعجب ہے کہ مولف نے مشاہدہ خیالی پر مبنی کرکے صاحب
مجمع البحار کو جو انہون نے نہایہ ابن الاثیر سے نقل کیا ہے اور علامہ ابن الاثیر کو جو امام مسلم الثبوت
ہین فن حدیث مین جاہل اور مخترع امکان خلاف مشاہدہ ٹھہرایا ہے جرئت مولف کی دیکھنی ہین اور
بیباکیان غور کرنی نعوذ باللہ سبحانہ من ہذہ الہفوات والخرافات بہر حال تسلیم کرتے ہین اسبات کو
کہ حدیث مذکور تعجیل نماز عصر پر دال ہے جیسا کہ ابن حجر نے فہم کرنا حضرت عائشہ رضہ کا اور عروہ کا
اس حدیث سے نقل کیا ہے لیکن یہ امر کیونکر ثابت ہو کہ تعجیل جو ان دونو صاحبون نے سمجھی ہے وہ ہے کہ
بعد ایک مثل کے وقت عصر ہو جاتا ہے تا کہ استدلال شافعیہ بن جاوے بلکہ ہم کہتے ہین کہ مراد عروہ کے
اثبات اس تعجیل کا ہے جو عمر بن عبد العزیز نے اسکی خلاف مین نماز پڑہی تھی اسیواسطے عروہ و عمر بن عبد العزیز
پر استدلال لائی حدیث مذکور سی اور عمر بن عبد العزیز نے جائز ہے کہ نماز عصر بعد دو مثلین کے زیادہ تر
دیر کرکے پڑہی ہو کہ وقت اختیار جو بعد المثلین ہے عروہ نے اونکو بتایا کما قال العلامۃ الزرقانی فی
شرح الموطا قال الحافظ ووجہہ احتمال ان صلوۃ عمر کانت قد خرجت من وقت الاختیار وہو مصیر
ظل کل شیء مثلیہ لا من وقت الجواز وہو مغیب الشمس فیتجہ انکار عروۃ انتہی پس تعجیل منہومہ عروہ سی تعجیل
وقت عصر عند المثل نہوا فبطل الاحتجاج اس فیہ آور وہ جو مولف نے حدیث بخاری کی بروایت سیار بن

سلامہ نقل کی ہی قال دخلت انا وابی علی ابی برزۃ الاسلمی فقال لہ ابی کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی المکتوبۃ فقال کان یصلی الھجیر التی تدعونھا الاولی حین تدحض الشمس ویصلی العصر ثم یرجع احدنا الی رحلہ فی اقصی المدینۃ والشمس حیۃ انتہی اور اس سی ہونا وقت عصر کا بعد ایک مثل کے سمجھا ہی حال اسکا یہہ ہے کہ اسحدیث سی اصلا ثبوت وقت عصر کا بعد ایک مثل کے نہین ہو سکتا اسلیے کہ مدینۂ مطہرہ ایک بلدۂ صغیرہ ہے پس اگر مصلے نماز عصر بعد مثلین کے پڑہ کر بقدر چار مقدار مسافت مسجد نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے تا اقصای مدینہ چلا جاے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آئیگی جیسا کہ یہہ امر ہر عاقل پر واضح ہے اور اگر کسی غیر منصف کو اشتباہ ہو تو چاہیے کہ تجربہ کرلے اور حیات شمس عبارت ہی صفائی اور شعاع اسکی سی کما قال فی مجمع البحار یصلی العصر والشمس حیۃ ای صافیۃ اللون لم یتغیر ولم یدخلہا التغیر فجعل مغیبہا موتًا انتہی وقال فی القاموس طریق حی بین والجمع احیاء حی استبان انتہی پس شمس کو حی کہنا اس معنی کرکے ہی کہ وہ ابہی مستبین اور ظاہر تھا اور اوسکی رنگ و شعاع مین زردی نہین آئی تھی کہ موت عبارت ہی اوس سی پس اول تو جو صاحب کہ والشمس حیۃ کے فقط یہی معنی کرتے ہین کہ حرارت اوسکی محسوس ہو اپنی تخمین سی خلاف لغۃ اور محاورہ بات کہتے ہین معنی حیات شمس کے اسی احتمال مین منحصر نہین ہین البتہ ایک احتمال یہہ بھی ہی اور ایک وہ ہی جو پیشتر منقول ہوا کہ حیات شمس عبارت ہی بقاء ضوء اور صفای رنگ شعاع سی پس حیات شمس مین احساس حرارت ضروری نہوا اور اقوال شافعیہ جو استشہاداً نقل کئے ہین ہرگز قابل احتجاج نہین اسلیے کہ اونکا کلام جب مطابق لغۃ اور محاورہ کے ہوگا تو مقبول ہوگا اور اسجگہہ کلام انکا خلاف لغۃ ہی کا قرار نہین پر تو ہمارا یہہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سی ایک مثل تو کہان دو مثل پر بھی نماز عصر کا پڑہنا ثابت نہین ہوتا پس ساقط ہوا یہہ قول ابو داود کا وحیاتہا ان تجد حرّہا انتہے اور یہہ قول ابن المنیر کا المراد بحیاتہا قوۃ اثرہا حرارۃ ولونًا وشعاعًا وانارۃ وذلک لا یکون بعد مصیر الظل مثلی الشئ انتہے اور علی التسلیم کہا جاتا ہی کہ حرارۃ امر اضافی ہے اور وہی مراد ہی اسجگہہ پس جبتک آفتاب پر زردی نہین آتی حرارت فی الجملہ باقی رہتی ہے اور صفائی رنگ اور شعاع بھی موجود ہوتی ہے پس ایک مثل پر نماز عصر کا وقت اسحدیث سے مستفاد کرنا استنباط عجیب ہے کہ کوئی ذی فہم و مدبر اوسکو پسند نکریگا اور یہہ حدیث بخاری جو نقل کی ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی العصر والشمس مرتفعۃ حیۃ فیذہب الذاہب الی العوالی فیأتیہم والشمس مرتفعۃ وبعض العوالی من المدینۃ علی اربعۃ امیال او نحوہ انتہی اور اسی طور کے

حدیث صحیح مسلم اور نسائی اور ابو داؤد سے نقل کی اور عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا بھی اسلوب
کے یہی مضمون کا منقول کیا ابن حجر نے اور یہ حدیث صریح ہے کہ وقت نماز عصر کا بعد ایک مثل کے پڑھتے
تو نصیب ہے چونکہ عوالی مدینے کے ہیں ان کے قریہ جو جانب شرقی مدینہ میں واقع ہیں کذا فی شرح
النہایۃ العوالی قری بقرب المدینۃ جمع عالیۃ انتہی اور بعض نے کہا ہے کہ جانب نجد کے جو زمین بلند
ہے قریہ سی اوسکو عوالی کہتے ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دونوں قول ایک ہیں کیونکہ مدینہ مطہرہ سے جانب شرق میں جو قریہ
ہے وہی جانب نجد ہے اور وہی جانب شرق اور وہ عوالی مدینہ بعض نے کہا ہے کہ مدینہ سے
فرسخ تھے ڈیڑھ میل اور بعض نے کہا ہے دو میل اور بعض نے کہا تین یا چار میل اور بعض نے کہا کہ آٹھ
میل پر ہے قال فی المرقاۃ العوالی جمع عالیۃ وہی اماکن معروفۃ بأعلی أرض المدینۃ قالہ ابن الملک وقال
العسقلانی ہی قری حول المدینۃ وقیل اسم قری من قری المدینۃ بین بعضہا وبین المدینۃ اربعۃ
أمیال وقال الزہری والعوالی من المدینۃ علی میلین او ثلثۃ امیال او نحو ذلک کذا فی فتح الباری پس
قریب تر عوالی کا مدینہ مطہرہ سے نصف فرسخ یعنی ڈیڑھ میل ہوا اور جس وقت حدیث میں تعیین بعض عوالی کے
نہیں تو احتمال سقیف نا ہے کہ اقرب عوالی مراد لیا جاوے کہ ڈیڑھ میل پر ہی اور شخص تیز رفتار بلکہ میانہ رو
ڈیڑھ میل نصف ساعت میں بخوبی جا سکتا ہی اور ہمنے تجربہ کیا اور بعد اول مستخرجہ برین فن کو شاہ
ولی اللہ کے اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہما کو دیکھا تو یہ معلوم ہوا کہ دہلی اور نواح قریبہ اوسکی میں
سایہ شی کا دو مثل شے کو سوا سایہ اصلی کے اطول ایام سال میں پانچ گھڑی یعنی دو گھنٹہ بحساب انگریزی
دن رہے پہنچتا ہے اور اس میں سی اگر واسطے نماز عصر کے ایک گھڑی فرض کیجائی تو بعد ادائے صلوۃ کی چار گھڑی
دن باقی ہوگا اور زردی آفتاب پر قریب ایک یا ڈیڑھ گھڑی دن رہے کے شروع ہوتی ہے پس ابتدا
نماز عصر کے مثلین پر تا شروع زردی آفتاب تین گھڑی دن باقی رہا اور متوسط چلنے والا گھڑی
میں ایک کوس یعنی سوا میل سے زیادہ چل سکتا ہی تو پہر پہنچنا صحابہ کا بعد نماز عصر کے جو مثلین پر ہو
بعض عوالی تک کہ ادنے اوسکا ڈیڑھ میل ہے قبل زردی آفتاب کے کچھ بعید نہیں اور جس منصف محقق کا جی چاہے
اس حساب مذکور کو تجربہ کر لے اور بدون تحقیق اور تجربہ کے یہ قول کرنا شافعیہ کا کہ اس حدیث سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے رجم بالغیب ہے قابل قبول کے نہیں دوسرے یہ کہ حدیث
مذکور میں تعیین نہیں ہے کہ وہ کیسے تیز رفتار رفتہ تھا یا سست اور نیز یہ کہ پیادہ تھا یا سوار اور جیسا کہ

بعد امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور نشا نعیہ کا ممکن نہوگا قال فے اللمعات لحاصلہ ولا یخفی انہ لا یدرے ان
الذاہب کان راکباً او ماشیاً وعلی تقدیر المشی مختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف ولا یعلم
ایضا بای ناحیۃ من العوالی کان الذاہب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تصلے العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہے
اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسیٰ اشعری رض کو لکہا تہا کہ نماز عصر ایسے وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید
اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکے اور ایک روایت مین فقط تین ہی
فرسخ ذکر کیا ہی اس سے بھی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف بر نہین آتا کما لا یخفی علے من نظر فیے ما
ذکرنا آنفا اور ثالثا یہہ کہ امام مالک رح نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رض نے ابی موسیٰ اشعری کو یہہ لکہا تہا
کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابہی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل
بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الے ابی موسیٰ الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس
بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سے پہلے
ادا کا ہی اور امر عمر رض کا مخصوص ساتھہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے
اور وہ روایت امام مالک رح کی جو مؤلف نے نقل کی ہی معناد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا ہو
کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہوگی کہ مصلے قبل صفرۃ کے نماز
پڑہکر غروب تک سوار ہوکر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس
بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض
بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین ہی پس لا محالہ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن رفع التعارض تساقطا کے دونو
حدیثونکو پایہ استدلال سے ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سے اوپر احادیث مذکورہ
کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کرکے تطبیق تفصیلے کر لے اور وہ جو
نووی سے نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان
یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلے العصر حین صار
ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فے الایام الطویلۃ انتہے مجرد تقول ہے بلا برہان کا مر تفصیلہ اور اسیطرح
حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلے العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون
العصر کا اسلئے کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سے پس نماز عصر

بعد امور متعین نہونگے استخراج حکم مذکور شافعیہ کا ممکن نہوگا قال فی اللمعات لحاصلہ ولا یخفی انہ لا یدری ان
الذاہب کان راکبا او ماشیا وعلی تقدیر المشی یختلف حال الذاہب بالسرعۃ والبطوء والقوۃ والضعف والظاہر
ایضا بای ناحیۃ من العوالی کان الذاہب بالجملۃ لا یثبت بہ ان تصلی العصر وقت بقاء ربع النہار کما ہو مذہبہم انتہی
اور وہ جو نقل کیا ہی کہ عمر رضہ نے ابی موسی اشعری رضہ کو لکہا تہا کہ نماز عصر ایسی وقت مین پڑہو کہ آفتاب سفید
اور صاف ہو اس مقدار پر کہ سوار دو یا تین فرسخ قبل غروب آفتاب کے جا سکی اور ایک روایت مین فقط تین ہی
فرسخ ذکر کیا ہی اس سے بہی مثل احادیث سابقہ کے مدعای مؤلف بر نہین آتا کما لا یخفی علی من نظر فی ما
ذکرنا آنفا اور ثانیا یہہ کہ امام مالک رح نے موطا مین روایت کیا ہی کہ عمر رضہ نے ابی موسی اشعری کو یہہ لکہا تہا
کہ نماز عصر اسوقت مین پڑہو کہ آفتاب صاف ہو ابہی اوسمین زردی نہ آئی ہو کما قال مالک عن عمہ ابی سہیل
بن مالک عن ابیہ ان عمر بن الخطاب کتب الی ابی موسی الاشعری ان صل الظہر اذا زاغت الشمس والعصر والشمس
بیضاء نقیۃ قبل ان تدخلہا الصفرۃ الخ پس اس کلام سے معلوم ہوا کہ استحباب صلوۃ عصر کا صفرۃ سے پہلے
ادا کا ہی اور امر عمر رضہ کا مخصوص ساتہہ ادای عصر کے ایسے وقت مین کہ سوار تین فرسخ جا سکے نہین ہے
اور وہ روایت امام مالک رح کی جو مؤلف نے نقل کی ہی مفاد اسکا یہہ ہے کہ نماز عصر ایسے وقت مین ادا ہو
کہ بعد اوسکی بالیقین سوار تین فرسخ جا سکے پس تطبیق بین الروایتین یون ہوگی کہ مصلی قبل صفرۃ کے نماز
پڑہکر غروب تک سوار ہو کر تین فرسخ چل سکیگا پس ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے برہان اس
بات پر کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے نہ قائم ہوئی یا تطبیق بین الحدیثین نکیجائیگی تو تعارض
بحالہ رہیگا اور نسخ و ترجیح ممکن نہین پس لا محالہ بحکم اذا تعارضا ولم یمکن دفع التعارض تساقطا کے دونو
حدیثونکو پایہ استدلال سے ساقط کیا جائیگا اور باقی کلام مؤلف کا جو فتح الباری سے اور احادیث مذکورہ
کے نقل کیا ہے ضمن تحقیق سابق مین دفع ہو چکا منصف لبیب غور کر کے تطبیق تفصیلی کر لے اور وہ جو
نووی سے نقل کیا ہے والمراد بہذہ الاحادیث وما بعدہا المبادرۃ بصلوۃ العصر اول وقتہا لانہ لا یمکن ان
یذہب الذاہب بعد صلوۃ العصر میلین وثلثۃ والشمس بعد لم تتغیر بصفرۃ ونحوہا الا اذا صلی العصر حین صار
ظل الشیء مثلہ ولا یکاد یحصل ہذا فی الایام الطویلۃ انتہی مجرد تقول ہے بلا برہان کما مر تفصیلہ اور اسیطرح
حال ہے حدیث مرویہ انس کا کنا نصلی العصر ثم یخرج الانسان الی بنی عمرو بن عوف فیجدہم یصلون
العصر کا اسلئے کہ بنی عمرو بن عوف قبا مین رہتی ہین اور وہ دو یا تین میل ہے مدینہ سے پس نماز عصر

[illegible]

مثلین پر پڑھکر قبل مغرب کے چھٹے واقعہ صاحب فتاوا اور سوار ہوکر قبا تک جاسکتا ہی اور جو
حدیث مسلم جو نقل کیے ہی اور اوسکا ترجمہ یہہ ہے کہ نماز عصر پڑہائی ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے جب پڑھ چکے تو آیا اون پاس ایک رجل بنی سلمہ سے پس کہا اوسنے یا رسول اللہ ہمارا ارادہ ہی
کہ ہم اونٹ ذبح کریں اور ہمکو پسند ہے کہ آپ بھی وہان تشریف لیجلیں فرمایا اچھا پس تشریف لیگئے
ہم بہی ساتھ گئے پس ہنوز اونٹ ذبح نہیں ہوا تہا پہر ذبح ہوا اور اوسکے ٹکڑے کاٹے پہر پکایا
گیا اور ہمنے کہایا قبل غروب آفتاب کے اس سے بھی پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر نہیں معلوم
ہوتا اسلئے کہ بعد مثلین کے ایام طویلہ مین قریب دو ساعت نجومی کے دن باقی رہتا ہی اور دو ساعت
یعنی پانچ گہڑی مین یہہ امور سب ہوسکتی ہین بلکہ علامہ ابن الہمام فرماتے ہین کہ اگر نماز عصر قبل
زردی آفتاب کے پڑہی جاوے تو جب بھی ذبح شتر اور پارہ پارہ کرنا اوسکے اور پکانا اور کہانا غروب
تک ممکن ہی کما قال فی فتح القدیر وروی الدارقطنی عن عبد الواحد ابن رافع قال دخلت مسجد
المدینة فاذن مؤذن بالعصر وشیخ جالس فلامه قال ان ابی اخبرنی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم
کان یامر بتاخیر هذه الصلوة فسالت عنه فقالوا هذا عبد الله بن رافع بن خدیج وضعف لعبد الواحد
ورواه البخاری فی تاریخه الکبیر قال لا یتابع علیه یعنی عبد الواحد والصحیح عن رافع غیره ثم اخرج
عن رافع کنا نصلی مع النبی صلی الله علیه وسلم صلوة العصر ثم ننحر الجزور فتقسم عشر قسم ثم
نطبخ فناکل لحما نضیجا قبل ان تغیب الشمس وعندی انه لا تعارض بینهما فانه اذا صلی العصر
قبل تغیر الشمس لکن فی الباقی الی الغروب مثل هذا العمل ومن شاهد المهرة من الطباخین فی الاسفار مع
الرؤساء لم یستبعد ذلک انتهی اور یہہ قول نووی نقل کیا ہی قال العلماء کانت منازل عمرو بن عوف
علی میلین من المدینة وکانوا یصلون العصر فی وسط الوقت لانهم کانوا یشتغلون باعمالهم وحروثهم
فدل هذا الحدیث علی تعجیل النبی صلی الله علیه وسلم بصلوة العصر فی اول وقتها انتهی اسمین ایک مثل پر پڑہنے
سے بحث نہین اور دلالت حدیث اوپر ایک مثل کے پڑہنے کے [illegible] ہی وسند النع تدبر مفصلا
اور علاوہ بریں سند کس پایہ اعتبار میں ہی کہ قول اونکا بیچ مقابلہ امام ابی حنیفہ کے لایا جاوے اور یہ امر
جب مؤلف اونکا کلام نقل کریگا تو جواب باصواب پاویگا اور یہہ قول نووی کہ بسبب احادیث مذکورہ
امام ابی حنیفہ پر حجت ہین ساقط ہوا اور جواب حجیت ہر حدیث دیا گیا اور باطل ہوا یہہ قول مؤلف کا

کہ یہہ امور جب ہو سکین گے کہ نماز عصر ایک مثل پر پڑہی جاتی اسلئی کہ امور مذکورہ بعد مثلین کے بھی متحقق
ہو سکتے ہین منصف بصیر کو چاہیئے کہ در حال تردد سایہ تاپ کر امور مذکورہ کو تجربہ کرلے اور بلا تحقیق و تجربہ قلادہ
تقلید شافعیہ گردن مین ڈالنا با وصف دعوی اجتہاد و فہم مسائل اور ائمہ حنفیہ پر طعن و تشنیع داب عقل سے
بہت نازیبا ہی اور یہہ حدیث مسلم صَلَّيْنَا مَعَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الظُّهْرَ الخ اور نیز یہہ حدیث اونہی کی
انہ دخل علی انس بن مالک فی دارہ بالبصرۃ الخ کہ پہلے کا خلاصہ تو یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے نماز
ظہر اتنی تاخیر سے پڑہی کہ لوگ نماز پڑہکر انس رض کے پاس گئی اور اونکو عصر کے نماز پڑہتے ہوئی پایا اور
اونہون نے فرمایا کہ ہم نماز عصر ساتھہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اسوقت پڑہتے تھے اور دوسرے
کا حاصل یہہ ہے کہ علاء بن عبد الرحمان انس رض کے گہر بصرہ مین نماز ظہر پڑہ کر گئے اونہون نے
پوچہا کہ تم نماز عصر پڑہ چکے انہون نے کہا ہم ابہی ظہر سے فارغ ہوئی ہین پہر اونہون نے فرمایا
کہ نماز عصر پڑہو جب ہم لوگ نماز عصر پڑہ چکی تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلعم سے سنا کہ فرماتے
تھے یہہ نماز منافق کی ہی کہ سورج کا انتظار کرتا ہی جب درمیان قرنون شیطان کے ہوجاتا ہی یعنے
قریب غروب ہوتا ہی تب جلد جلد چار رکعت پڑہ لیتا ہی انتہی اسبات پر کسیطرح دال نہین کہ وقت عصر
ایک مثل پر ہوجاتا ہی اسلئی کہ ماحصل دونون کا یہہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز اور علاء ابن عبد الرحمان نے
نماز ظہر بتاخیر ادا کی اور انس رض نے دونو حادثون مین نماز عصر اول وقت پڑہی اور اول وقت سے
یہہ کب لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑہی ہو منصفون سے امید ہی کہ استنباطات عجیبہ اور اجتہادات
غریبہ مؤلف معیار کو ملاحظہ کرین اور یہہ قول ابن حجر کا وفی القصۃ دلیل علی ان عمر بن عبد العزیز کان
یصلی الصلوۃ الخ بہی مشعر اسکا نہین کہ وقت عصر ایک مثل پر ہے البتہ اتنی بات کلام نووی سے مسلم
ہے کہ مفاد ان احادیث کا استحباب تعجیل ہے بیچ نماز عصر کے اور جسجگہہ ہم استحباب تاخیر عصر الی قبل
الاصفرار ثابت کرینگے تو انشاء اللہ تعالی وہانپر جواب شافی اسکا دینگے لیکن دلالت احادیث مذکورہ
اوپر اسبات کے کہ وقت عصر بعد ایک مثل کے ہوجاتا ہے ممنوع بلکہ غلط صریح ہی ارباب فہم اور
انصاف فکر کرلین کہ دونو حدیثونکو ایک مثل اور دو مثل سے کچہہ علاقہ نہین پس مؤلف معیار کا امر
موافق ہوا اپنی مین ہر کس و ناکس کا مقلد بنجاتا ہی اسکو قبول کر ہی اور قلادہ تقلید خود ہی گردن مین ڈالتے
اہل فہم و نظر کس طرح اسکو سنین گے اور کلام شیخ عابد سندی مین سوا امور مذکورہ کی امر زائد نہین



پہلے دلیل صاحب تنویر نے اوپر ثابت ہونے وقت ظہر کے بعد ایک مثل کے یون قائم کی کہ ابو ہریرہ رضی
سے روایت ہے کہ فرمایا اُنہون نے کہ مین تجکو اوقات نماز سے خبر دون ظہر تو اُسوقت پڑہ کہ سایہ تیرا
مثل تیرے ہو جاے الخ پس اس بیان سے یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر باقی رہتا ہے اسقدر کہ
امام اور مسبوق کی بیس رکعت کی گنجایش قبل تمام ہونے وقت کے ہوسکے یعنی مثلاً امام کے نماز تمام
ہونیکے قریب مسبوق اگر شریک جماعت ہوا تو ظاہر ہے کہ پہلے اس سے امام نے آٹھہ رکعتین چار سنت اور
چار فرض پڑہے ہونگے اور جب مسبوق قاعدہ اخیرہ مین شریک ہوا تو بعد اتمام صلوۃ امام کے چار رکعت
فرض اور چھہ رکعتین سنت ادا کریگا یہہ مجموعہ اٹھارہ رکعتین ہوئین اور بعد اتمام نماز کے بھی کچھہ وقت
باقی رہنا ضرور ہے اسلیے کہ اتمام نماز برابر اتمام وقت کے ہر شخص نہین کرسکتا پس چاہیے کہ اسی ہنگام پر تعلیم
اوقات کرین کہ متعلم اوسکو کرسکے اور نماز اوسکی غیر وقت مین نہ پڑے پس تہوڑا سا وقت بعد اتمام نماز کے
بھی رہے تاکہ احتمال واقع ہوجانے نماز کا بعد وقت کے ساقط ہوجائے پس تخمیناً اوسوقت باقی کو بقدر
دو رکعت کے لیا تو مجموعہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کے ہوا اور فرائض مین طوال
مفصل پڑہنا مستحب ہے تو اس سے بھی کچھہ وقت زیادہ ہوجائیگا پس یہہ مقدار تقریباً دو مثل سایۂ شی تک
سوا سایہ اصلی کے پہنچ جائیگی اتنا امر تو مضمون حدیث سے محقق ہے کہ بعد ایک مثل کے بقدر بیس رکعت کی
بلکہ کچھہ زیادہ وقت ظہر باقی رہتا ہے اور اتنا امر واسطے بطلان قول شافعیہ اور اعوان اونکے کی کافی
ہے اور ثبوت اسبات کا کہ وہ مقدار جو بعد ایک مثل کے ہے اتنی ہے کہ سایۂ شی کا مثلین کو پونہچ
جاے تخمیناً اور تقریباً ہے اور اثبات وقت صلوۃ مین واسطے عوام مومنین کے تقریب اور تخمین سے
کافی ہے اسلیے کہ اوقات تحقیقیہ تو ساتھہ دقائق علم ہیئت کے معلوم کیے جاتے ہین اور اوسکو عوام
مومنین بلکہ اکثر خواص بھی نہین جانتے پس جو بیان کہ واسطے عوام مومنین کے احادیث سے ہوگا لائق
فہم عوام کے چاہیے اور وہ نہین مگر اوقات تقریبیہ مین پس یہہ جو مولف معیار اسکی پہلے جواب مین
کہتا ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی مین کہا ہے کہ معنی اس حدیث کے یہہ ہین کہ سایہ تیرا برابر تیرے
ہو جائے مع سایہ اصلی کے تقریباً اور جب سایہ اصلی کو اوسمین سے علحدہ کرینگے تو ایک مثل شی سے
جو سوا سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوسوقت تمام ہوگا کہ سایہ
اصلی کے سوا ایک مثل کو سایۂ شی پونہچ جائے تو اوس مقدار کمی مین کہ وہ بقدر سایۂ اصلی ہے

اول دلیل [illegible]

ہو تو اوس وقت تک پڑہا ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح جب تقریر ہو آچکی کہ سایہ اصلے
عبارت ہوا کہ سایہ شئی کو جو وقت پر پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہے اور وہ سایہ اصلے
بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ میں مختلف ہوتا ہے چنانچہ مؤلف ہو امن مقولہ کلام خطابی سے نقل کر چکا ہے پس
وہ حدیث ابی ہریرہ جو کہ حدیث موقوف ہے بحکم مرفوع میں اگر محمول کیجاوے کہ اور مدینہ کے سایہ پر تو وہم
بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل شئی سے بھی زیادہ ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بلاد اقلیم دوم میں سے ہیں اور
انمیں سایہ اصلی بعض ایام میں زیادہ ہوتا ہے آٹھ قدم سے اور سایہ مثل شئی کے بقدر سات قدم
کے ہوتا ہے یا بقدر ساڑھے چھ قدم کے کما قال فی شرح المغنی وغیرہ وقد قسم الفقہاء مثل الثانی جزءً
اثنی عشر قسما وسموا اقسامہ اقداما ثم درۃ آخرہ لسبعۃ اقسام الستۃ ونصف وسموا اقسامہ اقداما
انتہی مختصرا پس جس وقت سایہ بقدر مثل شے کو جو مذکور تہا حدیث مذکور میں محمول کیا اور مثل عرفی یعنی
مع سایہ اصلے کے ایک مثل ہو تو جب بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا کام قرار ایک
مثل مع سایہ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا ان ایام میں کسطرح ممکن ہوگا خود سایہ اصلی ہی ایک
مثل شے سے زیادہ ہے اور اگر فقط سایہ اصلی میں سے جو ایک مثل شئی سے بھی زیادہ تہا بقدر ایک مثل کے
لیا جاوے تو لازم آئیگا کہ نماز ظہر قبل وقت کے ادا ہو اسلئے کہ سایہ شئی کا وقت زوال تو زیادہ آٹھ
قدم سے ہوگا اور ایک مثل ہے سات قدم سایہ ہی پس لازم آئیگا کہ نماز ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ
پیشتر ادا کیجاوے اور یہ امر کوئی عاقل نہ کہیگا پس حدیث مذکور کا یہ محمل نکالنا سراسر غلط ہے اسی
واسطے علامہ عبد الباقی زرقانی نے شرح موطا میں تحت حدیث مذکور کے لکھا ہے کہ مراد اس سے یہ ہے
کہ سوا سایہ اصلی کے ایک مثل کو سایہ شئی کا پہونچ جاوے اسوقت نماز ظہر ادا کرو کلامہ بہذا لفظہ اظہر ان
ظلہ کان مثلک ای مثل ظلک یعنی قریبا منہ بغیر ظل الزوال انتہی اور اگر توہم ہو کہ سایہ شئی کا بقدر
ایک مثل مع سایہ اصلی کیا گیا تو بہ نسبت ان ایام کے جنمیں سایہ اصلی ایک مثل سے کم ہوتا ہے تو
ہم کہیں گے کلام ابی ہریرہ میں تخصیص بعض اوقات کی نہیں ہے انہوں نے تو اوقات نماز مطلقا تعلیم
کئے ہیں پس تخصیص لگانا اپنی گہر سے بلا وجہ ہے علاوہ یہ کہ بیان اونکا اس تقدیر پر شامل
نہوگا جمیع اوقات ظہر کو اسواسطے کہ جن ایام میں سایہ اصلی اگر کم ہوگا مثل شئی سے اسقدر کہ آٹھ جس
رکعت ظہر ادا نہوسکیں گی یا برابر ہوگا مثل شئی کے یا زیادہ ہوگا مثل سے تو اسکو تقدیر مذکور پر قول

اُنے ہریرہ مین مراد نلین گے تو بیان اُنکا قاصر ہوگا بلا وجہ وجیہ باآنکہ محمل صحیح کلام اونکی کانکل سکتا
ہے وہذا مما لا یقولہ الا قاصر الفہم قلیل التدبر اور اگر سوا حرمین شریفین کے اور بلاد کا بھی حکم وہی ہے
تو اُسکا بھی یہی حال ہے کہ بعض ایام مین وہان پر سایہ شی کا کبھی مثل شے سے زیادہ ہوتا ہی اور
کبھی برابر اور کبھی اسقدر کم کہ اوسمین نماز ظہر نہین ہوسکتی فلا شملہ بیان ابی ہریرۃ و ہو باطل پس ساقط
ہوا جواب اول مولف کا اور ہونا سایہ کا بعض ایام مین مقدار مذکور پر ثابت ہی کتب ہیات مین
اور مبین ہے بیچ زیچون کے اور مصرح ہی بیچ نقشون کے جوکہ علماء محققین نے کتب ہیات
اور زیچ سے واسطے بیان سایہ اصلی کے مستخرج کیے ہین ہم باعث غرابت مقام کے تفصیل اُسکی
اسجگہہ نہین لکھتے جسکا جی چاہے کتب مذکورہ مین دیکھہ لے اور خلاصہ جواب ثانی مولف کا یہہ ہے
کہ سوا حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث نسائی اسپر دال ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ہوتا ہے
پس بحث تقدم کی حدیث امامت جبرئیل کو تو منسوخ کہہ سکتی ہو لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہین کہہ سکتی کہ اسکا تقدم احادیث
ناسخہ پر معلوم نہین پس جب منسوخ نکہہ سکی تو حتے الامکان اُسکی تطبیق کرینگے اور صورت تطبیق یہہ ہے
کہ معنی کلام ابی ہریرہ کے یہہ کہین کہ نماز ظہر سے ایسے وقت مین فارغ ہو کہ سایہ تیرا ایک مثل کو
پہنچے خواہ تو مسبوق ہی ہو انتہی خلاصۃ کلامہ اسکا دفع کلام سابق ہمارے ہی سے ہوتے ظاہر ہی اور
حاصل اوسکا یہہ ہے کہ معنی صلّ کے فارغ ہو صلوٰۃ سے یعنی نماز پڑھ چک مخالف ہین لغت کے اور
بھی اذا کان ظلک مثلک ظرف ہی صلّ کا اور تقدیر مذکور پر ظرف ہوگا افرغ من الصلوٰۃ کا اور یہہ دونو
امر بغیر اختیار مجاز کے بن نسکین گے اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہین پس باطل ہے اختیار مجاز ورنہ
اگر ایسے ہی مجازات بلا قرینہ واسطے بچنے کے نسخ سے اختیار کیے جائین گے تو کہین پر نسخ نہو سکیگا
پس یہہ صورت تطبیق بلا تعسف نہوئی اور تعسف تطبیق معتبر نہین کما مر تو یا نسخ کا قول کیا جائیگا
اور نسخ نہو سکیگا تو ترجیح روایات سے احد الحدیثین کو ترجیح دیجائیگی کما قال العلوی تحت قول صاحب
النخبۃ فان لم یعرف التاریخ فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ الترجیح فی اللغۃ جعل الشئ راجحا
وفی الاصطلاح اقتران الامارۃ بما یتقوی بہ علی معارضہ وہو اما بحسب المتن او الراوی او غیرہما
کان یکون مدلولہ الحظر علی ما مدلولہ الاباحۃ للاحتیاط وکان یکون راوی احد الحدیثین اکثر عددا من
الآخر او زیادۃ تعقلہ او فطنتہ الخ پس حدیث مرویہ امام مالک کو ترجیح ہوگی اوپر حدیث مرویہ نسائی

مسلط

تشبیہ ٹھیک ہے اور جو لوگ یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر داخل ہو جاتا ہی اور وقت ظہر
تمام ہو جاتا ہے تو انکی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہی مساوی بلکہ قلیل ہوگا بہ نسبت
اُس زمانہ کے جو وقت عصر سے مغرب تک ہوگا پس اس تقدیر پر بہی حدیث صحیح ٹھیک ہوگی اور تشبیہ درست ہو سکے
اور قائلین مثل کے تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہی کہ اطول ایام یعنی اساڑہ یا ساون مین جو دہلی
وغیرہ مین پیمایش کیا تو سات گہڑی اور نو پل یا ساڑہی آٹھہ گہڑی دن چڑہے وقت عصر بر تقدیر قائلین
ایک مثل کے بخوبی ہو جاتا ہی اور دوپہر سے لیکر مغرب تک پندرہ گہڑی دن ہوتا ہی پس اساڑہ ساون
مین زوال عصر تک ساڑہی چہہ گہڑی دن ہوا اور عصر سے مغرب تک ساڑہی آٹھہ گہڑی و قس علیہ
المساواۃ فی بعض الایام اور امام ابو حنیفہ نے جو وقت عصر دو مثل پر قرار دیا تو زیادت من الزوال
الی العصر بہ نسبت وقت عصر کے الی المغرب ظاہر ہے اسلیے کہ اطول ایام مین پانچ گہڑی گیارہ پل دن
رہے وقت عصر ہوتا ہے پس من الزوال الی العصر نو گہڑی اونچاس پل دن ہوگا وہو قریب من
الضعف پس معنے حدیث بخوبی درست ہوگئی اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب دیتے
ہین باینطور کہ مساوات اسجگہہ ممنوع ہے بلکہ وہ مدت جو درمیان ظہر کے الی العصر ہے اطول ہے
اُس مدت سے جو من العصر الی المغرب ہے اور کلام حنابلہ کا جنہون نے وقت عصر ربع نہار ٹہہرایا ہے
محمول ہے تقریب پر انتہے مختصراً ساقط ہوا اسلیے کہ منع مجرد ابن حجر کی عبارت ہی طلب دلیل سے پس جب
برہان تجربہ اور مشاہدہ قائم کی گئی موافق حساب تقویم اور ہیئت کے تو منع مذکور باقی نرہی علاوہ
یہہ کہ اجماع منقول حنابلہ کو محمول کرنا اوپر تقریب کے اختیار مجاز ہے بلا قرینہ صارفہ عن الحقیقت
وہو بعید من اہل التحقیق اور اتنی بات علامہ ابن حجر کے ظاہر اور مسلم ہے کہ تشبیہ و تمثیل مین مساوات
سب امور مین لازم نہین لیکن ہمنی مساوات جمیع امور مین کب لازم کی ہی ہم تو مساوات مشبہ و مشبہ بہ
کی اصل وجہ شبہہ مین واجب کہتے ہین سو وہ فی الحقیقت موافق بیان علماء معانی اور بیان کے واجب
ہے حقیقۃً ہو یا ادعاءً اسلیے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اوسمین بہی مشارکت مشبہ اور مشبہ بہ کے
بیچ وجہ شبہہ کے ضروری ہی کما قال فی مختصر المعانی والمطول وغیرہما التشبیہ فی اللغۃ الدلالۃ
علی مشارکۃ امر لامر آخر فی معنی الخ اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو تو وجہ شبہہ اوسکی اجزاء داخلہ
سے ہے کما قال فیہ ایضاً والنظر ہہنا فی ارکانہ وہی اربعۃ طرفاہ المشبہ والمشبہ بہ ووجہہ واداتہ انتہی

جاتی ہے نہ یہہ بات کہ وقت عصر بعد مثلین کے ہوتا ہے اور یہہ امر مستفاد کیا ہے لفظ صلوۃ العصر سے
جو واقع ہے حدیث مذکور مین باینطور الا فانتم الذین تعملون من صلوۃ العصر الی مغرب
الشمس یعنے تم وہ لوگ ہو کہ اعمال تمہاری مماثل ہین اعمال اوس شخص کے جو نماز عصر سے غروب
تک عمل کرتا ہے پس یہہ کلام اس امر کو چاہتا ہے کہ نماز عصر سے غروب تک قلیل ہو بنسبت اوس
وقت کے جو زوال سے نماز عصر تک ہے اور اس بات کو نہین چاہتا کہ وقت عصر قلیل ہے
بنسبت وقت ظہر کے اسلئے کہ جائز ہے کہ وقت عصر زائد ہو بنسبت وقت ظہر کے اور نماز عصر متعارف
رسول اللہ صلعم کی ایسی وقت مین ہو کہ اوس سے لیکر غروب آفتاب تک زمانہ قلیل ہو بنسبت ظہر کے
البتہ اگر حدیث مین یون ہوتا الا فانتم الذین تعملون ما بین وقت العصر الی المغرب تو البتہ دلالت
کرتا کہ وقت عصر قلیل ہے بہ نسبت وقت ظہر کے واذ لیس فلیس انتہی ترجمۃ کلامہ ملخصاً اسمین یہہ امر مسلم
ہے کہ جب وقت صلوۃ العصر سے نماز عصر وقت مقرر اور متعارف نماز رسول اللہ صلعم مین مراد لیجاوے
تو دلالت حدیث مذکور اسی پر ہے جسکو امام محمد صاحب نے مصرح فرمایا لیکن اگر لفظ صلوۃ العصر سے
وقت صلوۃ العصر مراد ہو تو استدلال حدیث مذکور سے اوپر قول دو مثلی کے بن جائیگا کما صرح
بہ الشیخ عبد العزیز اور اگرچہ یہہ مراد لینا لفظ صلوۃ العصر حتما اور یقینا متعین اور متیقن نہین ہے لیکن
دوسرے روایت ابی موسی اشعری کی جسکو روایت کیا ہے بخاری نے برہان قاطع ہے اوپر مدعای
مذکور کے اور وہ یہہ ہے تعملوا حتی اذا کان حین صلوۃ العصر قالوا لک ما عملنا فاستاجر
قوما فعملوا بقیۃ یومہم الخ یعنے قوم ثانی نے کہ اعمال نصاری مشابہ اوسکی ہین نصف نہار سے
وقت صلوۃ عصر تک عمل کیا اور قوم ثالث نے کہ اعمال مسلمین اوسکی مماثل ہین وقت نماز عصر سے
غروب تک عمل کیا پس بنظر اس روایت کی بہی استدلال مذکور بتسلیم شاہ عبد العزیز مرحوم صحیح ہوا اور یہی
روایت سابقہ مین جو لفظ صلوۃ العصر واقع ہے واجب الحمل ہوا اوپر وقت صلوۃ العصر کے بالجملہ قول
شاہ عبد العزیز یہ بمجرد نظر کے اوپر لفظ صلوۃ العصر کے مسلم ہے لیکن بنظر حدیث ابی موسی اشعری
کی ہرگز صحیح نہین آور وہ جو مؤلف نے دوسرا جواب ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث سے جارہ مین
یہہ نہین ہے کہ ہر ایک قوم نے علیحدہ یہہ بات کہی بلکہ ظاہر ایہہ معلوم ہوتا ہے کہ دونو فریق نے ملکر یہہ بات
کہی کہ ہمنے زیادہ عمل کیا پس زیادت عمل نصاری کی مسلمین سے ثابت نہوئی انتہی والسے اوپر



ہے کہ ہم تھے ساتھ رسول اللہ صلعم کے سفر میں پس ارادہ کیا موذن نے ظہر کے اذان کا
پس فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ ٹھنڈا وقت ہونے دو پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح
پھر ارادہ کیا موذن نے پھر فرمایا اسیطرح یہانتک کہ سایہ ٹیلون کا برابر ٹیلون کے ہوگیا پس
فرمایا رسول اللہ صلعم نے کہ شدت گرمی کی ہوائی جہنم سے ہے رواہ البخاری وجہ استدلال کی
اس حدیث سے یہہ ہے کہ تل کہتے ہین نیچے ٹیلے پھیلے ہوئے کو اور اوسکا سایہ زمین پر جب ظاہر
ہوتا ہے کہ اکثر وقت ظہر گزر جاتا ہے قال النووی فی شرحہ لصحیح مسلم ومعنی قولہ حتی رأینا فیئ التلول
انہ أخر تأخیرا کثیرا حتی صار للتلول فیئ والتلول منبطحة غیر منتصبة ولا یصیر لہا فیئ فی العادة الا بعد
زوال الشمس بکثیر انتہی وقال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایة وہی منبطحة لا یظہر لہا ظل الا اذا ذہب
اکثر وقت الظہر انتہی پس جسوقت کلام نووی سے یہہ معلوم ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ظاہر ہوتا ہی
کہ شمس کو بہت زوال ہوا اور کلام ابن الاثیر سے یہہ ظاہر ہوا کہ سایہ ٹیلون کا جب ہوتا ہی کہ ظہر کا اکثر
وقت گزر جای اور مودی دونو کلامون کا واحد ہے اور بہت ظاہر ہے کہ کثرت اور قلت امر اضافی
ہے پس زوال شمس بہت سا ہونا اور اکثر وقت ظہر کا گزر جانا چاہتا ہے اسبات کو کہ زمانہ زوال اور وقت
ظہر کے اجزا میں سے کثیر گزر چکین اور قلیل باقی رہین جسطرح کہا جای کہ اکثر دن گزر گیا فلانی کام ہوا تو
معنے اسکے یہہ ہوتے ہین کہ اکثر اجزا دن کے گزر چکے تھے کہ وہ کام ہوا پس موافق اس محاورہ کے
زمانہ زوال اور وقت ظہر میں سے زیادہ نصف سے گزر جای اور کم نصف سی باقی رہی اسوقت ظہور
سایہ ٹیلون کا صادق ہوا یعنی برتقدیر فرض کرنے وقت ظہر کے ایک مثل سایہ شی تک سوا سایہ
اصلی کے اطول ایام سال میں بیچ مہینے ساون کے سرزمین دہلی مین مثلا موافق جدول مستخرجہ
حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ کے وقت ظہر کا آٹھ گھڑی ۴۳ پل ہوتا ہے اسلیے کہ وقت دوپہر کا
موافق اس جدول کے سترہ گھڑی اور سترہ پل ہے اور سایہ شی کا ایک مثل پر سوا سایہ اصلی کی
آٹھ گھڑی ۳۶ پل دن باقی رہی پہنچتا ہی پس شروع زوال سے ایک مثل تک آٹھ گھڑی ۴۳
پل مقدار وقت ہوگی تو موافق بیان امام نووی وغیرہ کے اس آٹھ گھڑی ۴۳ پل میں سے
جو بر تقدیر ایک مثل کے وقت ظہر قرار پایا ہے اکثر گزر جای اور کمتر باقی رہی اسوقت سایہ
ٹیلون کا ظاہر ہووے اور بہت ظاہر ہے یہہ امر کہ جب اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد سایہ ٹیلون کا

سایہ کا بعد گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلوں کے تو اوسکی بہت بعد ہوگی
کما لا یخفی علے من لہ ادنی لب پس مقابل اس نقل اور عقل کے یہہ دعوی کرنا کہ ظہور سایہ نصف قدر شیٔ
سے پہلے اور مساوی وقت مساوات سایہ ہر شی کے ہوتا ہے مکابرہ صرف ہی لائق قبول فحول کے نہیں
اور یہہ جو کہا کہ اوسجگہہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہی اسلئے کہ وہان مسبوق کون تھا
امر ماضی مین مسبوق کی لئے وقت نکالنا غلط ہی انتہے تو جواب یہہ ہے کہ مقصود اس کلام سے اثبات وقت کا
زمانہ ماضی مین واسطے مسبوق کے نہین اور نہ یہہ مقصود ہے کہ وہانپر کوئی مسبوق ہی قطعا تھا بلکہ مقصود
یہہ ہے کہ رسول اللہ صلعم نے جس وقت اذان کہلوائی تو بعد اذان کے اتنا وقت بالضرور ہونا چاہیئے
کہ مصلی حوائج ضروریہ سے فارغ ہوکر طہارت صغری یا کبری کرکے شریک جماعت ہو یا منفردا نماز ادا کرسکے اور شریک جماعت نہین ہو
کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہی پس حضرت رسول اللہ صلعم نے حادثہ منقضیہ مین جو اذان ظہر
بتاخیر کہلوائی پس آیا اس امر کی مراعات فرمائی کہ بعد اذان کے وسعت وقت واسطے اشخاص مذکورین
کے کفایت کرے یا نفرمائی اگر نفرمائی تو یہہ امر شان نبوی صلے اللہ علیہ سلم سے سراسر مستبعد ہی اسلئے
کہ حضرت رسول اللہ صلعم مبین احکام ہین ایسی وقت مین بہ اختیار اتنی تاخیر اذان مین کیونکر فرماتے کہ
مسبوق وغیرہ نماز بجماعت نپا سکتے اور اگر فرمائی تو ضرور ہی کہ بعد اذان کے وقت مین گنجائش امور
مذکورہ کی ہوگی اور وقت ظہر انتہائی نماز مسبوق وغیرہ تک ہوگا پس موجود ہونا مسبوق کا اس لحاظ
اور مراعات مین ضروری ہے اور اسیطرح یہہ کہنا مؤلف معیار کا کہ دعوی دس رکعت ظہر سے فراغت
ہونیکا بیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہے کیونکہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو سوا
مثل کے اندر اندر دس رکعت سے فراغت ہوتی ہے انتہی بہی ساقط ہی اسلئے کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت ظہر
کا فقط تا بلوغ الظل الے المثلین مین ادا ہونا نہین کہا ہی بلکہ یہہ کہا ہی کہ مثلا جس وقت بقدر ڈیڑھ قد
کے اذان ظہر ہوئی اور بعد اذان کے وقت مین گنجایش سنت اور فرض ظہر کی اور نماز مسبوق کی
ضروری ہی یعنی بعد اذان کے موافق سنت یہہ امر ہے کہ اتنا وقت نماز باقی ہو کہ حوائج ضروریہ اور
طہارت صغری یا کبری سے مصلی فارغ ہوکر نماز بجماعت مع سنت ادا کرسکے اور بالفرض اگر کوئی
مسبوق ہو تو وہ بھی وقت ہی مین نماز پوری کرلے پس یہہ سب امور بغلبہ ظن تا بلوغ الظل الے المثلین
ہونگے پس یہانپر فقط دس رکعت کو لیکر اوسپر تفریع تغلیط کرنا بسا عجب ہی اور وہ جو مؤلف تنویر الحق

[illegible] کیا چہ [illegible] کیا لیا بانظور کہ [illegible] [illegible] کے [illegible] کے ایک [illegible] کی طرف سے جو
[illegible] میں پر کہا گیا پس جب سایہ اوسکا اوسکے برابر ہوا تو بعد اوسکے نماز ظہر شروع کی گئی اور پہلے
نماز [illegible] سے تمام کی گئی تو اتمام وقت تک سایہ شی کا دو مثل سے کو پہونچا انتہی [illegible]
[illegible] [illegible] کہ جو دو غایت جو بیہات میں بجز تخمیل غلط کہنا مؤلف معیار کا ہرگز لائق [illegible]
[illegible] کا [illegible] آورد و جو مؤلف معیار نے کہا کہ امام ابی حنیفہ کی طرح میں تو ایک گھنٹہ میں سو رکعت
پڑہنا نقل کیا اور اپنی دس رکعت میں اتنی وقت میں فراغت بیان کرتے ہیں کہ ایک مثل کو
سایہ دو مثل تک پہونچ جاتی انتہی ملخصا پس جواب یہہ ہے کہ مؤلف تنویر نے ایک گھنٹہ میں سو رکعت
پڑہنا امام کا اصلا نہیں نقل کیا البتہ یہہ قول ثقات اہل تاریخ کا نقل کیا ہے کہ امام ابی حنیفہ شب
میں ہزار رکعت نماز پڑہتے تھے پس مؤلف معیار نے اسکی تردید بایں طور کی کہ شب کو بارہ گھنٹے قرار
دیکر تین گھنٹے انمیں سے واسطے کہانے اور طہارت وغیرہ کے اور ایک گھنٹہ واسطے آمد آمد فجر کے [illegible]
نوافل نہیں پڑہے جاتے مجرا کیا باقی رہے آٹھ گھنٹے اوسپر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گھنٹہ
سوا سو رکعت ہوئی پس یہہ سوا سو رکعت ایک گھنٹہ میں پڑہنا موافق تخمین اور تخمیل مؤلف معیار کی
نہ منقول مؤلف تنویر کا بلکہ حق یہہ ہے کہ مجرا کرنا چار گھنٹوں کا شب میں سے واسطے تطہیر وغیرہ کی [illegible]
اسلیے کہ شاید قائم اللیل کو شب میں کہانا اور طہارت وغیرہ کرنا کیا ضرور ہی ممکن ہے کہ پہلی غروب
سے طہارت وغیرہ سے فارغ ہو جاوے اور بعد غروب چند لقمہ بقدر حاجت کہا کر مشغول قیام ہو جاوے تو اس
کہانے میں ثمن ایک گھنٹہ کا بھی کافی ہے چہ جائی تین گھنٹے اور ایک گھنٹہ آخر شب کا جو مجرا کیا کہ
نوافل نہیں جائز یہہ بھی غلط ہی طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہیں کما لا یخفی علی من لہ ادنی مس بالفقہ
والحدیث پس جب یہہ تخمیل مؤلف معیار صحیح نہیں تو چاہیے کہ ہزار رکعت کو بارہ گھنٹہ سے [illegible]
تقسیم کریں تو کچھہ اوپر اسی رکعت فی گھنٹہ ہوتی ہیں نہ سوا سو اور مثلا چوراسی رکعت نماز ایک گھنٹہ
میں پڑہنا اگر باختصار ارکان ہو تو چندان مستبعد نہیں علاوہ یہہ کہ مع امام میں جو پڑہنا ہزار رکعت
کا ہر شب میں نقل کیا ہی اس سے یہہ لازم نہیں ہے کہ ہر شخص ہزار رکعت مثل امام کے پڑہ سکے ممکن ہی
کہ پڑہنا امام کا بطرز خرق عادت ہو اور نیز یہہ کہ مؤلف تنویر نے دس رکعت کے اوپر نہیں [illegible]
مثل سایہ کا پہونچنا نہیں کہا ہی کام مگر یہہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہوا اور بعد اوسکے

[illegible]

۳۴۶

ہوگی عبارت یہ ہو اگر بقدر ہیں کہ گفت نماز کے وقت باہر آئے یہ جو کہا ہے کہ ابوداؤد و مسلم اور بخاری
کے روایت میں ذکر مساوات نہیں ہی انتہی اسکو تسلیم کیا کہ ذکر مساوات بعض روایات بخاری میں
میں نہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن روایات بخاری وغیرہ میں ذکر مساوات ہی تو وہ بھی مساوات
[illegible] پر محمول کرو اور جب کلام نووی اور مجمع البحار سے یہ امر واضح ہو گیا کہ ظہور سایہ ٹیلوں کا بعد
گزرنے اکثر وقت ظہر کے ہوتا ہی اور ظاہر ہے کہ جب ظہور سایہ کا بعد گذرنے اکثر وقت ظہر ہوگا تو مساوات سایہ کی ساتھ ٹیلوں کے
اس سے بہت ہوگی پس مساوات سایہ کے ساتھ ٹیلوں کے آدھی مثل یا کچھ اندر قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا یعنی بالفرض اگر وقت ظہر
کا بقدر ایک مثل سایہ کے سوا سایہ اصلی کے قرار دیا جاوے تو چاہئے کہ آدھی مثل سے زیادہ گزر چکے
سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہوا اور مساوی ٹیلوں کے بعد ایک مثل کے ہوگا مع غیر مرہ پس آدھی مثل پر
مساوات کہنا خلاف صریح ہی بیان نووی وغیرہ سے اور تحصیل حاصل ہے اور وہ جو جواب ثانی میں
بحر سے نقل کیا ہے کہ مراد مساوات سے یہ ہے کہ سایہ ٹیلوں کا ظاہر ہو گیا یعنے نفس ظہور میں ٹیلے اور سایہ
برابر ہو گئی جانب شرقی میں انتہی تو جواب اسکا اولاً یہ ہی کہ سایہ کو نفس ظہور میں مساوی ٹیلوں کے
نہیں کہتی یہ بیان مساوات تو وہ بلی بیان امتداد وقت کے ہوتا ہی پس سایہ کو نفس ظہور میں مساوی
کہنا خلاف محاورہ ہی اور ثانیاً یہ کہ یہ توجیہ منافی ہے ابراد کے جسکا رسول اللہ صلعم نے مرتبہ بمرتبہ حکم
فرمایا اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے موافق امر شریف کے کچھ تاخیر کی پس بعد اس تین
مرتبہ کے تاخیر اور امر ابراد کی سایہ مساوی ٹیلوں کے ہوا تھا اب اس مساوات کو اگر نفس ظہور سایہ
پر محمول کرو تو لازم آتا ہی کہ موذن نے وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلوں کے قصد اذان کیا ہوگا
اور ظاہر ہے کہ وقت معدوم ہونے سایہ ٹیلوں کے جانب شرقی میں اصلاً وقت ظہر نہیں ہوتا
کما لا یخفی علے الماہرین پس اس صورت میں چاہیے تھا کہ رسول اللہ صلعم یہ فرماتے کہ ابھی وقت ظہر نہیں ہوا
امر ابراد کیوں کرتے اور قطع نظر ازین مجرد ظہور سایہ ٹیلوں کے ابراد مذکور ہرگز نہیں ہوتا خصوصاً
بر تقدیر التزام مؤلف معیار کے کہ قول اُنکا یہ ہے کہ جب سایہ سب اشیا کا مساوی انکی ہوتا ہے اسی وقت
سایہ ٹیلوں کا مساوی ٹیلوں کے ہوتا ہے پس اس تقدیر پر ظہور سایہ ٹیلوں کا اسی وقت ہوگا جس وقت
اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا اور وقت ظہور سایہ اشیاء مرتفعہ کے ابراد ہرگز نہیں ہوتا اور ثالثاً یہ کہ
تمہارا استدلال اس بات پر کہ وقت عصر کا بعد ایک مثل کے ہو جاتا ہے جو ساتھ اس جملہ حدیث نسائی کے

[illegible]

[illegible]

واقع ہوا ہی وَالعَصرُ حِينَ صَارَ فَيْءُ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ اسمین ہم کہتے گئے کہ معنی اسکی یہہ ہین کہ فئی ہر چیز کا مثل اسکے
ہوا الظہور مین یعنی جسوقت سایہ شئی کا ظاہر ہوا اوسوقت نماز عصر پڑہے اور یہی جس طرح تمہی مساوات
سایہ کے ساتھہ شیئون کے مع سایہ اصلی لی ہے اسیطرح اس جملہ حدیث نسائی مین ہم کہتے ہین کہ
ایک مثل سے فئی ہر چیز کا مع سایہ اصلی ہی پس بتقدیر تسلیم اس امر کے کہ تثلیث فئی کے ساتھہ شئی کی مقدار
مین ہے لازم آتا ہی کہ نماز عصر وقت ظہر مین واقع ہو اسلئی کہ وقت ظہر تمہارے نزدیک ایک مثل تک
سوا سایہ اصلی کے رہتا ہے اور یہان پڑہنا نماز عصر کا ایک مثل پر مع سایہ اصلی کے لازم آیا تو
شروع نماز عصر اسوقت ہوگا کہ سایہ ایک مثل سے بقدر سایہ اصلی کے کم ہو وہو بعینہ وقت الظہر
فتدبر پس جو جواب اس حدیث مین تمہاری طرف سی ہوگا وہی جواب ہمارا سمجھو اور وہ جو جواب ثالث
مین کہا ہی کہ یہہ تاخیر سفر مین تھے پس شاید کہ واسطی جمع عصر اور ظہر کے تاخیر کی ہو تو حضر کو اسپر قیاس
کرنا صحیح نہین انتہی ملخصا پس جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ جبتک نصوص شرع مین کوئی داعی تخصیص نہو تو
اوسکو مورد کے ساتھہ خاص نہین کرسکتی کما فی عامۃ کتب الاصول ان العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب اور یہان پر کوئی موجب تخصیص نہین پس احتمال مذکور غیر نافع ہی اور ثانیا یہہ کہ جن جمع کے
احتمال پر یہہ تاخیر مذکور مبنی کی ہی وہ جمع ہمارے نزدیک غیر ثابت ہی البتہ ہم جمع صوری کا قول
کرتے ہین سو وہ تمکو مفید نہین بلکہ مضر ہے بالجملہ رکاکت بلکہ تعویت ان توجیہات کی متفطن منصف پر مخفی
نہین اور حدیث مذکور دلیل اقوی ہی واسطی اثبات وقت ظہر کے الی ما بعد المثل اور وہ جو کہا ہے کہ
منشا ان توجیہات کا یہہ ہی کہ جب احادیث یک مثلی سے نرہنا وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے ثابت
ہوا یہہ حدیث جو خلاف اوسکی ہے واسطی جمع بین الادلہ کے ناول ہوگی انتہی جواب اسکا یہہ ہے
کہ جب احادیث مذکورہ سے ثبوت وقت ظہر کا الی المثل نہوا اور وجوہ استدلال مقدوح ہوگئی کما مر
مفصلا پس منشا ان تاویلات رکیکہ کا راسا باقی نرہا علاوہ یہہ کہ اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے
یہہ امر ثابت ہوتا تو جب بھی جمع کرنا بین الادلہ ساتھہ ایسی توجیہات رکیکہ اور وجوہ متعسفہ کے
ہرگز جائز نہین ہے کما مر مفصلا تذنیب دلیل رابع مؤلف تنویر کی یہہ ہی کہ حدیث ابی موسی الاشعری
سے جو بیچ بیان اوقات نماز کے بیچ جواب سائل کے وارد ہی معلوم ہوتا ہے کہ نماز عصر پانچ گھڑی
دن رہی رسول اللہ صلعم نے پڑہی تہی اور وہ وقت پونہچنی سایہ کا ہی مثلین کو بیان اسکا یہہ ہی

[illegible marginal notes]

کہ دوسرے روز رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر اوس وقت مین پڑہی جس وقت مین پہلے دن نماز عصر پڑہی
تہے اور پہلے دن نماز عصر اوس وقت پڑہی تہی کہ آفتاب بلند اور سفید اور صاف تہا اور اگرچہ
آفتاب دو تین گہڑی دن چڑہے سے دو تین گہڑی دن رہے تک موصوف این صفات ہوتا
ہے مگر بیان انداز دوپہر یا پہر ڈیڑہ پہر دن نہین بحسب محاورے کے یہہ نہین کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور سفید
تہا بلکہ یہہ اوسجگہہ کہتے ہین کہ احتمال پیلے اور زردی اور کدورت آفتاب کا اوسکے قریب ہوا اور شاید
اسپر [illegible] کہ کسی جگہہ احادیث شریفہ مین بیان وقت ظہر بالفظ نہین کیا گیا بلکہ یہہ اوصاف اوس وقت
آفتاب مین بسبب وجہ الکمال ہوتے ہین اور وقت عصر مین چونکہ احتمال پیلے وغیرہ کا قریب تہا لہذا واسطے
امتیاز کے تقدیر وقت بالفظ کی گئی پس بنا رکہی بندہ اسکا وہ مؤلف تنویر الحق نے کہا کہ اس حدیث
سے یہہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پانچ یا چار گہڑی دن رہے ادا کی تہی اور دو وقت
پر پہنچنے سایہ کا ہی الی المثلین اور دوسری وجہ مؤلف تنویر کے یہہ ہے کہ حدیث بیان ابراد مین جو یہہ جملہ
ہے فانعم آن تبرد بہا دلالت کرتا ہے اسبات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے ہوتا ہی اسلیے کہ ٹہنڈا وقت
اچہا ٹہنڈا ایک مثل تک بلاد حارہ مین ہرگز نہین ہوتا اور یہہ امر مبنی ہے تجربہ پر اور نیز حدیث ابی
سعید خدری مین جو تاکید ابراد اور تاکید انتظار مذکور ہے مؤید ہی اسکی پس یہہ جو مؤلف معیار نے
کہا کہ اس حدیث سی تو ایک مثل پر بہی نماز پڑہنا نہین معلوم ہوتا دو مثل کہا اور انعم آن تبرد بہا
کے یہہ معنی کہ دو مثل تک ابراد کیا کسی حنفی نے نہین کہی یہہ اختراع ہی مؤلف کا انتہی ساقط ہوا اس
واسطے کہ جس بلاد مین خوب ٹہنڈا وقت دو مثل پر ہوگا تو وہان مصداق انعم آن تبرد بہا کا دو مثل ہوگا
اور ملک حجاز مین کہ حرارت مفرط ہوتی ہے خوب ٹہنڈا وقت ایک مثل تک اصلا نہین ہوتا اور اسکا
تجربہ بارہا کیا گیا ہے منکر اس امر بدیہی کو چاہیے کہ جا کر وہان تجربہ کر لے اور بالفرض اگر کسی حنفی
نے اسطرح استدلال نہین پکڑا تو کیا حرج ہی حدیث سی صحت استدلال چاہیے آخر وہ جو مؤلف معیار
ابطال وجہ اول مین کہتا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑہی تہی غلط ہے
اسلیے کہ حدیث مین تو بیان وقت نماز عصر بالفظ ہے کہ جس وقت آفتاب بلند اور سپید اور صاف تہا
اوس وقت نماز عصر پڑہی تہی اسکو دلالت ایک مثل پر کہان ہی اور یہہ جو کہا ہی کہ پہر ڈیڑہ پہر دن رہے
بہی آفتاب موصوف بان صفات ہوتا ہی پس جواب اسکا گزر چکا کہ اگرچہ آفتاب اسوقت موصوف

باین صفات ہوتا ہی لیکن اسوقت تعیین مقدار وقت باین اوصاف نہین کیجاتی کا عرمؤلف معیار نے اطلاق
محاورہ کا اور سوق دلیل صاحب تنویر کو ملاحظہ نکیا اور کلمات ثقیلہ جو داب اہل علم کے مناسب نہین
زبان پر لایا ع اینت جوابش کہ جوابش نہی * اور وجہ جو وجہ ثانی سے جواب دیا ہی کہ لفظ انعم ان
یبرد بہا جسکے یہہ معنی ہین کہ خوب ٹھنڈا کیا کسے عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو دو مثل
پر دلالت نہین کرتا انتہی جواب اسکا یہی گزر چکا کہ معنی موضوع لہ لفظ انعم ان یبرد بہا کی دو مثل
نہین ہین اور مؤلف تنویر کا یہہ مقصود نہین بلکہ مقصود یہہ ہے کہ خوب ٹھنڈا وقت ملک حجاز مین بیچ موسم
گرمی کے بیشتر دو مثل کے نہین ہوتا ہی کما دل علیہ التجربۃ والمشاہدۃ پس مصداق انعم ان یبرد بہا کا
دو مثل ہوگا شاید مؤلف معیار یہہ سمجھا کہ مراد مؤلف تنویر کے معنی موضوع لہ ہین فقال ما قال ان الکمال
من کمال العقل اب ظاہر ہوئی ذکی منصف پر یہہ بات کہ مؤلف معیار سے کوئی وجہ استدلال صاحب
تنویر کی علی قانون الانصاف اٹھہ نسکے ہرچند کہ دعاوی مزخرفہ اور کلمات مزخرفہ بہت سی بولا دلیل
خامس صاحب تنویر کے یہہ ہی کہ حدیث عبداللہ بن عباس رض مین جو وارد ہی بیچ بیان امامت جبرئیل
علیہ السلام کے یون مذکور ہے کہ پہلے دن نماز ظہر اوسوقت پڑھی کہ سایہ شئی کا مثل مقدار شراک
کے تہا اور عصر اسوقت پڑھی کہ سایہ شئی کا برابر شئی کے ہوگیا اور دوسرے دن نماز ظہر اوسوقت پڑھی
کہ سایہ شئی کا مثل اوسکی ہوا یعنی پہلے دن کے وقت عصر مین اور عصر پڑھی اوسوقت کہ شئی کا سایہ
دو مثل ہوگیا پس یہہ حدیث بوضاحت تمام دال ہی اس بات پر کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا
ہے اسواسطے کہ جب دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑھی تو ضرور ہے کہ بعد ایک مثل کے اثناء وقت
ظہر ہو کہ اوسمین نماز ظہر ادا ہو سکے جسطرح دال ہی اوپر اسبات کے کہ کچھ مقدار وقت ظہر اور عصر کے
باہم مشترک ہی پھر یہہ اشتراک وقت منسوخ ہی ساتھہ حدیث عبداللہ بن عمرو کی جسکو روایت کیا ہی صحیح
مسلم مین کہ فرمایا رسول اللہ صلعم نے جب تم نماز ظہر پڑھو تو اوسکا وقت عصر تک رہتا ہی الخ اور دوسری
حدیث مین فرمایا ہی کہ وقت نماز ظہر کا زوال شمس سے لیکر عصر تک ہی الخ اور اسیطرح بہت سے
احادیث سے نسخ اشتراک ظاہر ہے پس باقی رہی دلالت حدیث اوپر بقای وقت ظہر کے الی
ما بعد المثل اگر یہہ توہم ہو کہ جب اشتراک وقتین منسوخ ہوا تو محتمل ہے کہ ہونا وقت ظہر کا
بعد ایک مثل کے جو مفہوم ہوا حدیث سے وہ بھی ضمن نسخ اشتراک مین منسوخ ہوا ہو پس اس تقدیر

پڑہنا چاہیئے کو بعد ایک مثل کے فاصلہ وقت عصر ہوا ہو اور یہہ بھی محتمل ہی کہ وقت عصر کا قبل [illegible]
کے جو مفاد ہی حدیث مذکور کا ابتداے اشتراک کا وہ منسوخ ہو پس مسعود میں چاہیئے کہ [illegible]
وقت ظہر ہوا اور بعد المثلین وقت عصر شروع ہو پس جب نسخ مذکور دونوں احتمالوں کو حاوی ہے تو احتمال
اخیر نسخ کیونکر متعین کیا تو ہم کہیں گے کہ حدیث ابی ہریرہ اور ابی ذر اور بریدہ وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ
عنہم جو بالصراحت دال ہیں اس بات پر کہ نماز ظہر بعد ایک مثل کے پڑہی جاوے دلیل تو
ہیں دوسرے احتمال اول کے پس باقی رہی حدیث امامت جبرئیل نص اس بات میں کہ وقت ظہر
بعد ایک مثل کے رہتا ہے اب اہل انصاف کو غور چاہیئے کہ یہہ جو مولف معیار کہتا ہی جواب میں
اس استدلال کے کہ وہ جو حدیث امامت جبرئیل میں وارد ہی کہ دوسرے دن نماز ظہر ایک مثل پر پڑہی
معنی اسکی یہہ ہیں کہ دوسرے دن نماز ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہو گئی اور یہہ تاویل نووی سے نقل
کرنا ہی بقصد تعصب اور تعسف ہی اسلئے کہ حدیث مذکور میں صریح ہے وصلّى المرة الثانية الظهر حين
كان ظل كل شيء مثله بوقت العصر بالأمس یعنی دوسرے مرتبہ نماز ظہر پڑہی اسوقت کہ سایہ ہر شی کا
برابر اسکی ہو گیا یعنے پہلے دن کے وقت عصر میں پس اس تقدیر پر تاویل مذکور چاہتی ہی اس بات کو
کہ نماز عصر سے بھی ایک مثل پر فارغ ہو گئی ہوں اور بالضرور وقت عصر قبل ایک مثل کے ہو اور
یہہ امر خلاف ہی تمام احادیث کے جو بیان وقت عصر میں وارد ہیں اور مخالف ہی اجماع کی کما
لا یخفى علاوہ یہہ کہ معنی صلّى کے فرغ من الصلوٰة کہنا مجاز ہے نہ حقیقت اور اعتبار کرنا مجاز کا
بلا قرینہ اصلا جائز نہیں کما تقرر اور مخالفت سوق حدیث زیادہ برین ست (?) اور وہ جو صاحب تنویر نے
کہا ہے کہ دو مثل پر نماز عصر پڑہنے میں احتیاط ہی معنی اسکے یہہ ہیں کہ جب وقت احادیث صحیحہ
سے استنباط مجتہدین باہم مختلف ہوا تو احوط اور اولی یہہ ہے کہ وہ امر اختیار کرو کہ مخالف
کسیکے مجتہدین میں سے نہ پڑے پس مثلین پر نماز عصر پڑہنے میں مخالفت کسی مجتہد کی نہیں اور ایک
مثل پر پڑہنے میں مخالفت امام ابی حنیفہ لازم ہے پس چاہیئے کہ مثلین ہی کو اختیار کریں انتہی
وہ جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ دلیل عقلی ہے اور باوجود قیام دلائل نقلیہ کے اور اتفاق تمام
جہان کے اوپر ایک مثل کے خلاف بلا دلیل امام ابی حنیفہ کا قابل اعتبار نہیں انتہی کلامہ
جیسا یہہ بھی اسواسطے کہ اول تو استدلالات یک مثلی کے جو اخبار احاد ہیں دلائل قطعیہ قرار دینا

صحیح نہین اور مع قطع النظر ازین حال اُن براہین کا فی الجملہ معروض بیان مین آچکا ہو اور غالبًا منتظر
منصف پر واضح ہوگیا ہوگا کہ اُن سے ہرگز ثبوت مدعای مؤلف نہین ہوسکتا اور قول امام اعظم
کا جسکے دلائل اور قوت اونکی واضح ہوچکی بلا دلیل کیونکر ہے اور خلاف جمہور کا امام کو کیا مضر
ہے جسوقت کہ احادیث صحیحہ مستندات اونکی ہون کما قال العلامۃ العینی اذ کان استدلال ابی حنیفۃ
بالحدیث لا یقصرہ مخالفۃ الناس ویؤیّد ما قالہ حدیث علی ابن شیبان قال قدمنا علی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء نقیۃ
رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ وحدیث جابر قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
العصر حین صار ظل کل شیء مثلیہ رواہ ابن ابی شیبۃ بسند لا بأس بہ الخ اور وہ جو مؤلف
معیار استدلال صاحب ہدایہ پر کہتا ہے کہ اسکا جواب حنفیون نے ہی دیدیا ہے [illegible] نہین
انتہے حال اُسکا یہہ ہے کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہین کہ دلیل مذہب ابی حنیفہ کی بیچ وقت ظہر کی
حدیث ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم الخ یعنے نماز ظہر موسم گرمی مین ٹھنڈے
وقت مین پڑہو اسواسطے کہ شدت گرمی کی ہوای دوزخ سے ہے اب اہل انصاف کو چاہیئے کہ تجربہ
کرکے دیکھین کہ ملک حجاز مین شدت گرمی کی کسوقت تک ہوتی ہے پس جسوقت تک شدت
گرمی کی موقوف ہولیوسکی بعد تک وقت مستحب ظہر کا ہوگا اور اوسمین ظہر پڑہنا بمقتضای حدیث
مذکور مستحب ہوگی اور بتجربہ اور مشاہدہ معلوم ہوا کہ ملک حجاز مین ایک مثل تک شدت گرمی رہتی
ہے تو بعد ایک مثل کے وقت ظہر رہا اسپر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہے
اور بعد زوال کے قبل ایک مثل کے کچھہ ابراد ہوجائیگا بہ نسبت زوال کے تو جواب اسکا یہہ ہے
کہ بقول صرف بلا تجربہ کیا مفید ہے ملک حجاز خصوصًا حرمین شریفین مین بعد زوال کے قبل ایک
مثل کے عند التجربہ کچھہ ابراد محسوس نہین ہوتا پھر ہم علی التسلیم کہتے ہین کہ ابراد امر اضافی ہے اور
بعد از زوال قبل از یک مثل کچھہ ابراد بھی ہوجاتا ہے لیکن ایسا ابراد جسکو عوام مومنین [illegible]
محسوس کرین ہرگز ملک حجاز مین نہین ہوتا جو لوگ ملک حجاز کو گئے ہین اور اونکو سلیقہ معرفت ہے
اونسے دریافت کرلو ورنہ خود جاکر تجربہ کرلو اور بلا تجربہ بنای کلام تخیلات محضہ پر مقبول
نہین ہے اور یہہ تو ہمنے نہین کہا ہے کہ ایک مثل پر بنسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی ہے کہ تم

یہ اعتراض کرتے ہو کہ اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد نہ
تعجیل ہوتا بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ زوال سے لیکر ایک مثل تک شدت گرمی ہوتی ہے اور اگر
اگر قریب مثل کے کچھ ابراد بھی ہو جاوے تو ایسا نہیں ہوتا کہ خوب محسوس ہو اور عوام مومنین کو
بھی اگر نماز ظہر بطور استحباب کے نہیں ادا کریں اور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ [illegible] نسائی اور
ابو داؤد میں وارد ہے کہ گرمی میں اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم کا تین قدم سے پانچ قدم تک
اور جاڑے میں پانچ قدم سے سات قدم تک تھا پس معلوم ہوا کہ اسوقت ابراد ہو جاتا ہوگا تو جواب
یہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے سوا سایہ اصلی کے یا مع سایہ اصلی کے اگر
مع سایہ اصلی مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام میں قبل زوال کے نماز شروع فرماتے ہوں
وهو باطل بالضرورة اسلئے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم میں سے ہے اور اسکی بلاد میں بیچ موسم
گرمی کے بعض مہینوں میں سایہ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے اور بعض مہینوں میں
زیادہ اس سے کما ہو ظاہر [illegible] پس تمام موسم گرمی میں یہ مرتبہ نہیں ہو سکتا اور اگر سوا
سایہ اصلی کے مراد ہے جیسا کہ مقتضی ہے حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کا اور حدیث سائل کا
اور ذکر کیا اسکو بعض اہل تحقیق نے قال الزرقانی نے شرح الموطا قال فی القبس لیس للابراد
فی الشریعة تحدیدا الا فی حدیث ابن مسعود کان قدر صلاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی الصیف ثلاثة اقدام الی خمسة اقدام وفی الشتاء خمسة اقدام الی سبعة اقدام اخرجه ابو
داود والنسائی وذلک بعد ظل الزوال انتہی تو یہ حدیث معارض ہوگی حدیث بخاری کی بلکہ
خود حدیث مرویہ نسائی کی جسکا مضمون یہ ہے کہ جب گرمی ہوتی تھی تو رسول اللہ صلعم نماز میں تاخیر
فرماتے اور جب سردی ہوتی تھی تو نماز میں تعجیل فرماتے تھے ولفظها کان رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اذا کان الحر ابرد بالصلاة واذا کان البرد عجل رواه النسائی واخرج البخاری
عن انس کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة
انتہی اور وجہ تعارض کے یہ ہے کہ جب سوا سایہ اصلی کے موسم گرمی میں مثلا تین یا چار قدم
پر نماز ظہر پڑھی اور موسم سردی میں پانچ یا چھ قدم پر تو سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر
کہاں ہوئی بلکہ امر بالعکس ہوگیا اور اگر شبہہ پڑے کہ سردی میں سایہ زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت

[illegible]

گرمی کے پس پانچ یا چھہ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سی مقدم ہوگی تو جواب یہہ ہے کہ زیادت
سایہ کی سردی مین وقت زوال کے ہوتی ہے یعنے آفتاب وقت پونہچنے کے دائرہ نصف النہار کو
سمت الراس سی جانب قطب جنوبی کے ہٹا ہوا ہوتا ہے لہذا سردی مین سایہ اصلی جسکو فئ
الزوال کہتے ہین زیادہ ہوتا ہے اور گرمی مین آفتاب سمت الراس کے قریب ہوتا ہے پس سایہ اصلی
کم ہوتا ہے اور سوا سایہ اصلی کے زیادت سایہ کی سردی مین اور کمی اوسکی گرمی مین نہین ہوتی ومن
ادعی فعلیہ البیان پس سوا سایہ اصلی مین تفاوت گرمی اور سردی مفید اور دافع تعارض حدیثین
نہین اور بر تقدیر ثبوت تعارض کے یا حدیث بخاری کو اوپر حدیث نسائی کے ترجیح دیجاتی
کما ہو المقرر عند اہل الحدیث یا کسی وجہ سی بالتعسف جمع کیا جاوے اور یا احدہما کو ناسخ دوسرے کا کہا جاوے
اور بدون بیان اس وجوہ کی حدیث مذکور مفید مدعای مولف نہین اور استدلال ساتھہ اسکی
صحیح نہین علاوہ یہہ کہ حدیث ابن مسعود کے یہہ معنی کہنا کہ ہمیشہ اندازہ نماز ظہر رسول اللہ صلعم
ایسی ہی تھا منافی صریح ہی حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام اور حدیث سائل اوقات صلوۃ
کے اسلئے کہ ان دونو حدیثون سی صاف ثابت ہے کہ پہلے دن رسول اللہ صلعم نے نماز ظہر ایک مثل
پر پڑہی تھی پس وقت اس صلوۃ کا یا موسم گرمی مین تہا یا سردی مین اور دونو تقدیر پر دوام
جو متوہم قرار دیا گیا ہے حدیث ابن مسعود کا منافی ہے اور اگر دوام مراد نہو بلکہ یہہ معنی کہی جاوین
کہ کسی زمانے مین یا اکثر اوقات مین نماز ظہر کا یہہ اندازہ تہا تو اس تقدیر پر ممکن ہی کہ حدیث
ابراد اسکی بعد وارد ہوئی ہو اور اوسوقت مین موسم شدت گرمی مین نماز ظہر رسول اللہ صلعم
اس اندازہ سی متاخر ہو اور وہ جو ابن الہمام سی نقل کیا ہے ای غایۃ ما لزم من استدلال
الہدایۃ ان وقت الظہر ینقضی بعد بلوغ الظل مثلہ ولا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل مثلین
فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی یہہ عبارت فتح القدیر مین اصلا نہین شاید مولف معیار نی کہین
اور سی نقل کی اور نام اسکا فتح القدیر قرار دیا البتہ فتح القدیر مین یہہ عبارت ہی لکن ان یقال فی
ہذا البحث انما یفید عدم خروج وقت الظہر بصیرورۃ الظل مثلا غیر فئ الزوال ونفی خروج الظہر
بصیرورتہ مثلا لا یقتضی ان اول وقت العصر اذا صار مثلین حتی ان ما قبلہ وقت الظہر وہو المدعی
فلا بد لہ من دلیل وغایۃ ما نظر ان یقال ثبت بقاء الظہر عند صیرورتہ مثلا نسخا لامامۃ جبرئیل فیہ

اور لکہا شیخ ابن الہمام نے جو حنفیون کے سردار ہین فتح القدیر شرح ہدایہ مین ان غایۃ ما لزم من استدلال الہدایۃ ان وقت الظہر ینقضی بعد بلوغ الظل مثلہ و لا یلزم منہ الانتہاء الی بلوغ الظل

مثلین فالدلیل قاصر عن المدعی انتہی [illegible] قال ابن الہمام [illegible] ان یقال [illegible] وقت الظہر انتہی

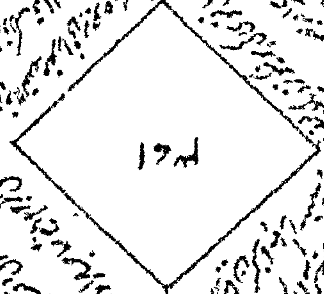
[illegible] حدیث الابراد [illegible] فی الیوم [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] ترجمہ [illegible] وقت الظہر [illegible] الوقت [illegible]
[illegible] حدیث ابراد بالظہر اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہی مخالف ہوئی حدیث امامت
جبرئیل علیہ السلام کے پس وقت ظہر کے منقضی ہونے مین ایک مثل پر شبہہ پڑ گیا پس صورت شک [illegible]
[illegible] انقضاء وقت ظہر کا کیا جاویگا بلکہ حدیث ابراد کو ناسخ حدیث امامت کہا جاویگا اسمین باقی
[illegible] بات کہ اس بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل پر بعد زوال کے وقت ظہر منقضی نہین
ہوتا اور یہ نہین معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقت ظہر رہتا اور مدعا یہی تھا اسپر دلیل چاہیے اور جواب
[illegible] کا یہہ ہی کہ ایک مثل پر وقت ظہر کا باقی رہنا ثبت منسوخ ہوا امامت جبرئیل علیہ السلام کے [illegible]
وقت کے واسطے نماز عصر کے ساتھہ حدیث ابراد کے ثابت ہوا اور امامت جبرئیل علیہ السلام کے
دوسرے دن واسطے نماز عصر کے دو مثل پر نص ہی اس امر کے کہ یہہ وقت عصر کا ہی اور منسوخ
نہین ہوا پس مستمر رہیگا وقت ظہر یہانتک کہ وقت معلوم معین عصر کا یعنے دو مثل داخل ہو جاے
[illegible] اسکا یہہ ہی کہ جب پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے ایک مثل پر نماز عصر پڑھی تو اس سے یہہ
معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہی اور احادیث ابراد بالظہر سے یہہ ثابت ہوا
کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہی پس اگر وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جاوے سو یہہ باطل
ہے کہ امر یا منسوخ کہا جاوے حدیث امامت کو یہہ وقت عصر کے بعد المثل اس تقدیر پر بعد ایک مثل
کے وقت عصر نہین کہہ سکتے اور دوسرے دن جو جبرئیل علیہ السلام نے نماز عصر مثلین پر پڑھی اس سے
یہہ ثابت ہوا کہ یہہ وقت متیقن عصر کا ہی اور واسطہ درمیان وقت ظہر کے جو بعد ایک مثل کی ادا
کیجاوی اور درمیان وقت عصر کے جو بعد مثلین کے پڑھی جاوے باطل ہی ساتھہ احادیث صحیحہ کی پس
لامحالہ ظہر کے لیے تا بعصر یعنے بعد زوال سے تا مثلین وقت ظہر مستمر رہیگا اسلیے کہ اس استمرار کا
کوئی معارض پایا نہین گیا اسکی جواب مین جو مولف معیار عربی بولا اور عبارت محلی نقل کی جسکا
ترجمہ یہہ ہی کہ یہہ جیسی تو دیکھتا ہی حکایت ہی ایک حال سے نہین دلالت کرتی اوپر ہونی اسکی
کے اول وقت واسطے نماز عصر کے یعنی روز ثانی مین نماز عصر کا بعد مثلین کے پڑھنا اسپر نہین دلالت
کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہی انتہی کچھہ مفید مدعای مولف معیار نہین اسلئے کہ ابن الہمام نے فقط مثلین

پر عصر پڑہنے کو دلیل اول وقت ہونیکے واسطے عصر کے نہین گردانا بلکہ بعد ایک مثل کی وقت
عصر کو ساتہہ احادیث ابراد کے منسوخ قرار دیکر اور نفی اشتراک وقتین جو بہت ظاہر تہے مانکر
مثلین پر عصر پڑہنے سی اول وقت عصر مثلین کو کہا اور بہت واضح ہی کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت
عصر مثلین پر نکہا جاے تو پہر پیشتر اوس سی ثبوت اول وقت عصر کا ہیسی کیا جائیگا وہ حدیث امامت
جبرئیل یا حدیث سائل جس سی اول وقت عصر بعد ایک مثل کے ثابت کرتے تہے وہ تو اسباب
احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہو گئی اب بالیقین اول وقت عصر مثلین ہی پر ہوگا اور وہ جو محلی نے
نقل کیا ہے کہ اعتراض ابن الہمام جو اوپر استدلال صاحب ہدایہ کے ہی اوسکا یہہ جواب دینا کہ کوسے
قائل بعد ایک مثل کا اور قبل مثلین کا نہین خطار عظیم ہے اسواسطی کہ یہہ بات خلاف ہی قول جمہور کی اور وہ
یہہ کہتے ہین کہ بعد ایک مثل کے الی الغروب وقت عصر ہے انتہی ترجمہ جواب اسکا یہہ ہی کہ یہہ عذر ابن
الہمام نے نہین کیا اسکو اوسکے دفع ہونے سے بالفرض کیا تعلق وہ عذر جو ابن الہمام نے اپنی ایراد کا کیا
تہا وہ تمام ہی کما مر تفصیلہ اور طالب لیل کے لئی دلیل ظاہر ہے کما لا یخفی علی الذکی المنصف اور وہ جو
مؤلف نے کہا کہ ان عبارتون حنفیہ کے سی چار جواب لیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوئی اول یہہ کہ وعوے
حاصل ہونے ٹہنڈک کا دیار عرب مین ایک مثل پر نہ ورنہ اسکی مخدوش ہی کیونکہ ابن مسعود کے روایت مین
آیا ہی کہ آنحضرت گرمیون مین پانچ قدم سایہ ڈہلنے سے نماز ظہر کے پڑہا کرتے اور سات قدم تک
ایک مثل ہوتا ہے فارغ ہو چکتے اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہین تو معلوم ہوا کہ
اوس دیار مین پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سے ٹہنڈک ہو جاتی ہے اور یہی قدر مراد ہی
حدیث ابرد وا مین جو مجمل ہے انتہی حال اسکا یہہ ہی کہ یہہ جواب مؤلف مستفاد ہی کلام بحر العلوم سے
جسکا جواب مفصل ہم دیچکے لیکن مؤلف نے جو اسمین افترا اور تحریف کی ہی اوسکو سنو کہ عبارت منقولہ
مؤلف کی جو منسوب کے ہی طرف ارکان اربعہ بحر العلوم کے یہہ ہی وتحدثہ انہ روی النسائی وابوداؤد
عن ابن مسعود قال کان قدر صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر فی الصیف ثلثۃ اقدام الی
خمسۃ اقدام فی الشتاء خمسۃ اقدام الی سبعۃ اقدام وخمسۃ الاقدام یکون ما قل من المثل فقد علم
ان البرد یحصل اذا کان ظل القامۃ خمس اقدامہا فلا یعارض حدیث الابراد حدیث جبرئیل ع انتہی
اسمین بنظر انصاف ملاحظہ کرو یہہ کہان ہی کہ آنحضرت صلعم گرمیون مین پانچ قدم سی سات قدم

تب نماز پڑھتے تھے البتہ یہہ امر جو سمرقند میں دیکھا تھا یہ واقعہ کہ تفرقہ درمیان صیف و شتا کا
نہیں ہوتا تھا یہہ کہ معنے حدیث مذکور یہہ کہنا کہ پانچ قدم پر نماز ظہر شروع کرتے تھے اور سات
قدم پر فارغ ہو جاتے تھے صحیح نہیں بلکہ یہہ معنی ہیں کہ پانچ قدم سے لیکر سات قدم تک شروع کرتے
تھے یعنی بعض ایام میں پانچ قدم پر اور بعض ایام میں چھہ پر اور بعض ایام میں سات پر شروع
کرتے تھے اور حسب فارغ ہونے کی حدیث میں تصریح نہیں ہے سو فائدہ حدیث کی ابتدا سے ہے
نہ انتہا کی یعنی بطرح سایہ اصلی باختلاف شہور کم زیادہ ہوتا تھا تو رسول اللہ صلعم نماز اوقات
مختلفہ پر شروع فرماتے تھے قال فی المرقاۃ المعمود وأما الظل فی الشتاء فانهم یذکرون انه فی
تشرین الاول خمسة اقدام او خمسة اقدام وشیء وفی کانون سبعة اقدام او سبعة اقدام وشیء قول
ابن مسعود منزل بمعنی هذا التقدیر انتہی بقدر الحاجة یعنے موسم شتا میں جو تشرین ماہ فارسی ہے
اوسمین سایہ اصلی پانچ قدم یا کچھہ زیادہ ہوتا ہے پس شروع بعد اسکے نماز ظہر میں صحیح ہوگا
کانون میں کہ وہ بھی ایک شہر فارسی ہے اسمیں سایہ اصلی سات یا کچھہ زیادہ ہوتا ہے پس قول ابن مسعود
کا اس تقدیر پر محمول ہے اب موافق بیان مؤلف کی اگر کہا جاوے کہ سات قدم نماز سے فارغ ہو جاتے
تھے تو چاہیئے کہ سایہ اصلی پورا ہونے سے پیشتر نماز ادا کرتے ہوں وہو باطل کما ظہر اور دوسرا الزام یہہ
کہ جب موافق معنے مذکور حدیث کی شروع نماز موسم سردی میں سات قدم پر ہوا تو اتمام نماز لامحالہ
بعد ایک مثل کے ہوگا اور اسی سے یہہ معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے وقت عصر
پس ثبوت مدعای حنفیہ کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر ہوتا ہے حدیث مذکور ہی سے بخوبی ہوگیا
اور الزام یہہ کہ جب گرمی میں رسول اللہ صلعم نے تین یا چار قدم پر یعنے بعد فئی زوال کے
نماز ظہر شروع فرمائی تو ہمیں ابراد کہاں ہوا یہہ تو بمجرد زوال شروع نماز ہوا پس احادیث
ابراد قطعًا معارض ہوئی اس حدیث کی اور حدیث جبرئیل کے اور ساقط ہوا کلام بحر العلوم کا
واقعے بعد کلام فیما نسب الی بحر العلوم اور دوسرا جواب مخالف معیار کا یہہ کہ شدت گرمی کی تو وقت
زوال ہی کی ہوتی ہے اور بعد زوال کے ایک مثل کے ذری کچھہ ٹھنڈک ہو جاتی ہے پس کافی ہے
مقتضای امر کو اسیقدر انتہی جو خود ہی کلام قاضی ثناء اللہ سے اسکا جواب ہم دیکھیے کہ یہہ بات
مخالف ہی مشاہدہ اور تجربہ کے اور انکار تجربہ کا مکابرہ صرف ہی اور علی التسلیم کہ یہہ ابراد و محض

واسطی اتباع عوام مومنین کے جو داخل ہین ہیچ ماموربین امر ابردوا کے کافی نہین کما مر اور یہہ جو کہا ہی
کہ اگر شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیے کہ پہلے اس گرمی کے ظہر پڑہو اسلئی کہ ابراد اسمین ہی اسکا
جواب بہی ہو چکا اسپر جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ محل ہی قول اس شخص کا جو کہتا ہی کہ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو یعنے اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی ایک مثل پر ہوتی ہی بنسبت زوال
کے تو اول وقت مین پڑہو کہ ابراد حاصل ہو یہہ وقت ظہر کے اسکا جواب یہہ ہے کہ جو لوگ معنی ابردوا بالظہر
کے یہہ کہتی ہین کہ ظہر اول وقت مین پڑہو وہ ابردوا کو ماخوذ کہتی ہین برد النہار سے بمعنی اول النہار
کے اور یہہ تاویل بعید ہی اور منافی ہی قول فان شدۃ الحر من فیح جہنم کے قال العلامۃ الزرقانی
نے شرح الموطا وذہب بعضہم الی ان تعجیل الظہر افضل مطلقا وقالوا معنی ابردوا صلوا فی اول الوقت
اخذا من برد النہار وہو اولہ وہو تاویل بعید یردہ قولہ فان شدۃ الحر من فیح جہنم انتہی پس جبکہ ابردوا
کو ماخوذ کہا برد نہار بمعنے اول النہار سے تو مراعات بردگی بمعنے برودت اور ٹھنڈک کے کیونکر باقی
رہے اس تقدیر پر مطلقا مقتضای امر اول وقت مین نماز پڑہنا ہوگا چاہیے اسوقت مین گرمی ہو یا سردی
پہر یہہ محل تراشیدہ مولف محال تہا واسطی کلام قائلین مذکورین کے علاوہ یہہ کہ حکم نبوی صلعم مقید اور
مشروط تہا تاویلات مجتہدین کے جو متاخر ہین زمانہ رسول اللہ صلعم سے نہین ہوتا کما لا یخفی علی
المتفطن ولا یقول بہ الا السفیہ اور تیسرا جواب مولف کا یہہ ہے کہ ہمنے فرض کیا کہ ملک عرب مین ایک مثل ہی پر ٹھنڈک
ہوتی ہے لیکن تمنے تو ہر ملک مین یہی حکم دی رکہا ہی پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سے قیاس
کیا انتہی اسکا جواب بہت واضح ہی کہ مقصود ہمارا یہہ ہی کہ جب ابراد ملک عرب مین بعد ایک مثل کے
ہوتا ہی اور موافق امر حدیث شریف کے نماز اسوقت مستحب ہی تو معلوم ہوا کہ بعد ایک مثل کے وقت
ظہر رہتا ہی اور وقت ظہر بہ نسبت بعض بلاد کے مختلف نہین ہوتا پس لقا وقت ظہر مین سب بلاد برابر
ہین اور ہمنے سب بلاد مین یہی حکم کیا ہے کہ وقت ظہر بعد ایک مثل کے رہتا ہی اسمین گرمی اور
سردی بلاد کو کچہہ دخل نہین اور یہہ ہمنی حکم نہین دیا کہ جس بلاد مین وقت زوال سی ایک مثل تک
گرمی شدید نہو تو وہان بہی نماز ظہر تاخیر پڑہو اگر ہم یہہ کہتے تو اعتراض تمہارا ہمپر متوجہ ہوتا والا فلا
اور چوتہا جواب جسکو مولف نے اخذ کیا ہی ایراد ابن الہمام سے اسکا تفصیل ہو چکا لیکن یہہ جو کہا
ہے کہ اگر ایک مثل سے نماز شروع ہوا ور لمبی قراءۃ اور رکوع وسجود سے جس رکعتین پڑہین تو ڈیڑہ مثل

[illegible]



انہما ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ و فی غایۃ البیان وبہما اخذ ابو حنیفۃ ہو المشہور عنہ و فی المحیط والصحیح
قول ابی حنیفۃ و فی الینابیع وہو الصحیح عن ابی حنیفۃ و فی تصحیح القدوری للعلامۃ قاسم ان برہان
الشریعۃ المحبوبی اختارہ وعول علیہ النسفی ووافقہ صدر الشریعۃ ورجح دلیلہ و فی الغیاثیۃ وہو المختار
و فی شرح المجمع للمصنف انہ مذہب ابی حنیفۃ واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فثبت انہ مذہب
ابی حنیفۃ انتہی پس یہہ نقل ملا عابد سندی کی خزانۃ الروایات اور بعض فتاوی سے کہ بعض ائمہ [illegible]
الحال ہیں اور بعض بیچ مقابلہ روایات معتبرہ متون اور شروح کے غیر معتبر اور مرجوح ہیں کہ امام نے اس
مذہب سے طرف مذہب صاحبین کے رجوع کیا قابل اعتبار نہیں اور یہہ جو محلی سے ناقلا عن البدائع وغایۃ البیان
والینابیع نقل کیا ہے کہ مذہب امام یہہ تہا کہ وقت ظہر ایک مثل پر تمام ہو جاتا ہی خطاء عظیم ہے بدائع
وغیرہ میں ہرگز یہہ نہیں کما مر نقلہ من کلام صاحب البحر وقال العلامۃ الشامی وقت الظہر من زوالہ الی بلوغ الظل
مثلیہ ہذا ظاہر الروایۃ عن الامام نہایۃ وہو الصحیح بدائع ومحیط وینابیع وہو المختار غیاثیہ واختارہ الامام المحبوبی
وعول علیہ النسفی وصدر الشریعۃ تصحیح قاسم واختارہ اصحاب المتون وارتضاہ الشارحون فقول الطحاوی
وبقولہما ناخذ لا یدل علی انہ المذہب انتہی وقال فی النہر الفائق قد رجح غیر واحد قول الامام انتہی وہکذا
فی عامۃ کتب الفقہ اور جب قوت دلیل امام ابی حنیفہ کی اور عدم رجوع انکا قول مثلین سے معرض اظہار
میں آ چکے پہر اگر کسی مفتی حنفی نے اسکے خلاف پر فتوی دیا تو وہ کب قابل قبول و اعتبار ہی قال العلامۃ
الشامی ان الادلۃ لکما فات ولم یظہر ضعف دلیل الامام بل ادلتہ قویۃ ایضا کما یعلم من مراجعۃ المطولات
وشرح المنیۃ وقد قال فی البحر لا یعدل عن قول الامام الی قولہما او قول احدہما الا لضرورۃ من ضعف الدلیل
او تعامل بخلافہ وان صرح المشایخ بان الفتوی علی قولہما کما ہنا انتہی قال صاحب التنویر مسئلہ پانچواں
جمع کرنا دو نماز دن کا بیچ ایک وقت کے الخ قال صاحب المعیار اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو الخ اقول وبہ
مؤلف معیار یہہ ہی کہ دلیل صاحب تنویر اور سابق ولاحق کلام اسکی کبطرف التفات اچہی طرح نہیں کرتا
اور زبان طعن وتشنیع بی محل دراز کرتا ہی یہہ امر اہل علم ودیانت کی مناسب حال نہیں اب محل غور وانصاف
ہے کہ صاحب تنویر نے کہا ہی کہ جمع کرنا دو نماز و نکا ایک نماز کیوقت میں سوا عرفات اور مزدلفہ کے
جائز نہیں ہے کما ہو مذہب الامام ابی حنیفۃ رضا اور یہی ہی قول ابن مسعود اور سعد ابن ابی وقاص اور ابن عمر
من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اور نخعی اور ابن سیرین اور مکحول اور جابر بن زید اور عمر بن دینار من التابعین



که ہاجرہ نماز پڑھے خروج کا اور وضو کا اور صلوٰۃ کا اسلئی کہ خروج اور وضو اور صلوٰۃ سب مرتب ہی تمام
ہوتے ہین اور وجود مین ترتیب ہین اسلئی کہ فا داخل اوپر لفظ فتوضأ اور فصلی کے واسطی ترتیب کی ہی
بلا مہلت انتہی کلام باطل ہے بوجوہ اول یہہ کہ ترتب دو قسم ہے ایک ترتب فی الوجود اور دوسرا ترتب
فی الذکر پس فاکو اسجگہہ اگر ترتب فی الوجود کی لئی کہتے ہو تو غیر مسلم ہی اور اگر ترتب فی الذکر کیواسطی قرار
دیتے ہو تو مفید تمکو نہین اسلئی کہ عدم ترتب فی الوجود ساتھہ تاخر اور ترتب فی الذکر کے بلا مہلت [illegible] ثابت
نہین ہو سکتا پس ممکن ہے کہ نماز ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو لیکن ذکر مین دونو صلوٰتین
مرتب مذکور ہین فکیف الاستدلال قال فی مسلم الثبوت الفاء للترتیب علی سبیل التعقیب ولو فی الذکر انتہی
وقال الشارح الرضی وقد تفید الفاء العاطفة للجمل کون المذکور بعدها کلاما مرتبا علی ما قبلها فی الذکر لا
ان مضمونها عقیب مضمون ما قبلها فی الزمان کقوله تعالی ادخلوا ابواب جهنم خالدین فیها فبئس مثوی
المتکبرین انتہی ثانیا یہہ کہ ہمنے تسلیم کیا کہ اسجگہہ فا واسطی ترتیب بلا مہلت کی ہی لیکن معنی ترتیب بلا
مہلت کے یہہ ہین کہ دخول فا کا متحقق ہو بعد معطوف علیہ کے بلا مہلت یعنی کہ بقدر قرب معطوف کا معطوف
علیہ سے ممکن ہو اوسقدر سی متاخر ہو جیسی کہ تزوج فولد لہ کہ اسصورت مین اگرچہ فاصلہ قریب ایکسال کا
ہے لیکن عرف مین قرب زیادہ اس سی ممکن نہین پس یہہ تراخی بحکم عرف تراخی نہین ہی کما قال بحر العلوم
فی شرح مسلم الثبوت وهو ای التعقیب فی کل شیء بحسبه کتزوج فولد له فیصح اعتبار التعقیب وان کان المدة
بینهما قریبا من سنة عرفا لانه لا یمکن القرب فیه عرفا من هذا فلا یعد هذا التراخی تراخیا عرفا انتہی پس مثال
متنازع فیہ مین ہم کہتے ہین کہ تعقیب نماز عصر کے ظہر سے باینطور ممکن نہین کہ عصر کو وقت ظہر مین پڑہہ
لین اگر ہے تو اسطرح ہو کہ بمجرد دخول وقت عصر کے بعد ظہر کے نماز عصر مین پس تعقیب مع الوصل جواب
جلکہہ ممکن تھے مسلم ہوئی اور پڑہنا عصر کا وقت ظہر مین لازم نہوا اور ثالثا یہہ کہ کلمہ والعصر کا ممکن ہی کہ
معطوف ہوا اوپر فصلی کے یعنی اوپر فاء تعقیبیہ کے نہ یہی فا کے اور بقرینہ فصلی سابق کے بعد واو کے
فقط صلی کا مقدر ہو پس تقدیر کلام یون ہوئی فصلی لنا الظهر وصلی العصر اور جب کلمہ والعصر معطوف ہوا
اوپر فا کے پس ترتیب درمیان نماز ظہر اور عصر کے کیونکر ثابت ہوئی اور مع قطع النظر عن تقدیر کلمہ صلی
ہم کہتے ہین کہ ظہر اور عصر مین تو فاء عاطفہ نہین ہی واو ہی اور مقتضا واو کا تعقیب مع الوصل نہین
پس ممکن ہی کہ بعد وضو کی نماز ظہر بلا مہلت پڑہی ہو اور اوسکی بعد نماز عصر وقت عصر مین پڑہی ہو اور



جماعہ ائمہ محدثین نے اس حدیث کو معلل کہا ہے یہانتک کہ بخاری نے کہا ہے کہ بعض ضعفاء نے یہہ حدیث
کو قتیبہ کے نام پر کر دیا ہے اور خود ابو داؤد مخرج اس حدیث کی فرماتے ہیں کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث
ثابت نہیں اور اسی سبب سے اپنی سنن میں بعد روایت اس حدیث کے اشارہ طرف تفرد قتیبہ کی کر دیا ہے
اور وہ تفرد قتیبہ کا اس محل میں موجب ہی شذوذ اس حدیث کا کما ستنبہ عنقریب انشاء اللہ تعالی قال الشیخ
عبد الباقی الزرقانی فی شرح الموطا روی ابو داؤد والترمذی واحمد وابن حبان من طریق اللیث عن یزید
بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل
قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی
الظہر والعصر جمیعا لکن اعلہ جماعۃ من ائمۃ الحدیث بتفرد قتیبۃ بہ عن اللیث بل ذکر البخاری ان بعض
الضعفاء ادخلہ علی قتیبۃ حکاہ الحاکم فی علوم الحدیث وقد قال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت حدیث
قائم انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ اور یہی حاکم نے علوم حدیث میں کہا ہے کہ یہہ حدیث شاذ ہے اسنادا و متنا
اور محدثین نے جو اسکو اخذ کیا ہے واسطے تعجب کے اسکے اسناد اور متن میں اخذ کیا ہے اور ہمنے جو اسمیں غور
کیا تو اس حدیث کو موضوع پایا اور کہا محمد بن اسمعیل بخاری نے کہ قتیبہ نے خالد کے ساتھہ میں یہہ
حدیث لیث سے سنی تھی اور خالد مداینی شیوخ کی اوپر حدیثیں داخل کر دیا کرتا تھا اور لباب میں نقل
کیا ہے کہ ابو داؤد کہتے تھے کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں قال العلامۃ ابراہیم الحلبی فی
شرح المنیۃ واما التقدیم فلیس لہم حدیث صرح فیہ الا ما روی قتیبۃ بن سعید عن اللیث بن سعد
عن یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ عن معاذ بن جبل انہ علیہ الصلوۃ والسلام
کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل زیغ الشمس اخر الظہر الی العصر فیصلیہما جمیعا واذا
ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر ثم سار وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب
حتی یصلیہا مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاہا مع المغرب قال البیہقی
ہذا حدیث محفوظ صحیح کذا قال الترمذی لکن قال تفرد بہ قتیبۃ بن سعید وہو غریب وقال الحاکم فی علوم
الحدیث ہذا شاذ الاسناد والمتن وائمۃ الحدیث انما سمعوہ تعجبا من اسنادہ ومتنہ قال فنظرنا فاذا
الحدیث موضوع وقتیبۃ بن سعید ثقۃ مامون وقال الحاکم بسندہ الی البخاری قال قلت لقتیبۃ مع من
کتبت عن اللیث حدیث یزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل قال کتبتہ مع خالد المداینی قال البخاری

قال فانہ یدخل الاحادیث علی الشیوخ وقال الحاکم لم یخرجہ لیزید بن ابی حبیب عن ابی الطفیل روایۃ
ولا وجدنا لہ الحدیث بہذا السیاق عن احد منہم سوی ابی الطفیل ولا وجدنا احدا من روی عن معاذ بن
جبل غیر ابی الطفیل [illegible] الحدیث ذہبی و عن ابی داؤد قال لیس فی تقدیم الوقت حدیث قائم ذکرہ
فی اللباب انتہی اور وہ محقق شامی جنکے کلام سے مؤلف معیار جابجا سند پکڑتا ہے حاشیہ در مختار میں
فرماتے ہیں کہ حضرت صدیقہ نے انکار کیا اس شخص پر جو جمع صلوتین کا وقت واحد میں قول
کرتا ہے اور خود صحیحین میں موجود ہے کہ عبد اللہ بن مسعود نے قسم کھائی اس بات پر کہ رسول اللہ صلعم
نے کوئی دو نمازیں سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہیں فرمائیں وفقہ واما حدیث ابی الطفیل الدال
علی التقدیم فقال الترمذی انہ غریب قال الحاکم انہ موضوع وقال ابو داؤد لیس فی تقدیم الوقت
حدیث قائم وقد انکرت عائشۃ علی من یقول بالجمع فی وقت واحد وفی الصحیحین عن ابن مسعود
والذی لا الہ غیرہ ما صلی رسول اللہ صلعم صلوۃ قط الا لوقتہا الا صلوتین جمع بین الظہر والعصر بعرفۃ
وبین المغرب والعشاء بمزدلفۃ ویکفی فی ذلک النصوص الواردۃ بتعیین الاوقات من الآیات والاخبار
وتمام ذلک فی المطولات کالزیلعی وشرح المنیۃ وقال سلطان العارفین سیدی محی الدین نفعنا
اللہ بہ والذی اذہب الیہ انہ لا یجوز الجمع فی غیر عرفۃ ومزدلفۃ لان اوقات الصلوۃ قد ثبتت بلا خلاف
ولا یجوز اخراج صلوۃ عن وقتہا الا بنص غیر محتمل اذ لا ینبغی ان یخرج عن امر ثابت بامر محتمل ہذا
القول من شم رائحۃ العلم وکل حدیث ورد فی ذلک فمحتمل انہ یتکلم فیہ مع احتمال انہ صحیح لکنہ
لیس بنص کذا نقل عنہ سیدی عبد الوہاب فی کتابہ الکبریت الاحمر فی بیان علوم الشیخ الاکبر انتہی
وہکذا قال ابن الہمام پس جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ یہہ تفرد قتیبہ کا لیث سے یہہ روایت کے
موجب شذوذ حدیث کا نہیں ساقط ہے اسلیے کہ اگر یہہ تفرد موجب شذوذ اور عدم قبول نہوتا تو بخاری
سردار ناقدین اسکو ضعیف نکہتا اور حاکم موضوع نکہتا اور باآنکہ ابو داؤد نے اس حدیث کو
اپنی سنن میں روایت کیا اور خود یہہ کہکر کہ جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں اسکا ضعف کہلتا
اور یہہ کہنا کہ ابو داؤد نے یہہ نہیں کہا نا قابل التفات کے نہیں اسلیے کہ عینی اور زرقانی اور زیلعی اور ابن
الہمام اور صاحب لباب اور یہ صاحب محلی جنکے کلام پر مؤلف کو بڑا اعتماد ہے وغیرہم من الثقات
اس قول کو نقل کرتے ہیں ان سب اکابر کو کاذب ٹھہرانا نزدیک عقلا کے کیونکر مسموع ہوا اور اگر

یہہ امر جائز ہو تو جسقدر نقول اکابر ثقات سے منقول ہین سب مین یہہ احتمال جاری ہوگا اور اکثر
مسائل اور احادیث سے اعتماد اوٹھہ جائیگا مثلاً امام محمد اور امام ابی یوسف وغیرہم جو امام ابی حنیفہ
سے اور تلامذہ اور اہل مذہب امام شافعی سے بلکہ ہزارون روات ثقات اور عدول اور ضابطین جو
احادیث موصول اور مرسل وغیرہ روایت کرتے ہین سب مین یہہ کہکر کہ یہہ بات امام ابی حنیفہ اور امام
شافعی یا حضرت رسالت صلعم یا اصحاب کرام یا تابعین عظام نے کونسی کتاب مین کہی ہی احتمال کذب
جاری کیا جاوے اور سب کو قابل عدم قبول ٹھہرا کر دین نو اختراع کرین ولا یجترء علیہ عاقل اور وہ جو
شرح نخبہ سے نقل کیا ہی کہ تفرد راوی کا موجب شذوذ روایت جب ہوتا ہی کہ مخالف ہو روایت
احفظ اور اضبط کے اور روایت مخالفہ واسطے مساوات اور اوثق کے شاذ نہین یا صحیح ہی یا احسن کلام
صحیح ہے لکن ہمکو مضر نہین اسلیئے کہ حدیث معلل مین بیان کرنا سبب جرح کا ضروری نہین شہادت ائمہ
جرح و تعدیل کے اوسکی معلل اور ضعیف ہونے پر واسطے ثبوت علت اور ضعف کی کافی ہی کما قال فی
شرح نخبۃ الفکر و شرحہ العلوی والعلۃ عبارۃ عن اسباب خفیۃ غامضۃ قادحۃ فی صحۃ الحدیث فالحدیث
المعلل ہو الذی یطلع علی علۃ تقدح فی صحتہ مع ان ظاہرہ السلامۃ ولیس للجرح مدخل فیہا لکونہ خارجاً
وہو من اغمض انواع علوم الحدیث واوقہا ولا یقوم بہ الا من رزقہ اللہ فہما ثاقبا و
حفظا واسعا و معرفۃ تامۃ بمراتب الرواۃ و ملکۃ قویۃ بالاسانید والمتون ولہذا لم یتکلم فیہ
الا القلیل من اہل الشان کعلی ابن المدینی واحمد بن حنبل والبخاری وقد تقصر عبارۃ المعلل عن
اقامۃ الحجۃ علی دعواہ بل یدرکہ بالذوق کالصیرفی فی نقد الدراہم والدنانیر قال ابن مہدی انہ
الہام لو قلت لہ من این قلت ہذا لم یکن لہ حجۃ وکم من لا یہتدی لذلک انتہی پس صورت متنازع فیہا
مین ہمنے تسلیم کیا کہ ہم ضعف قتیبہ یا اور کسی راوی کا اور مخالفت کسی راوی کی احفظ اور اضبط سے
بیان نہین کر سکتے اور نہ وہ ائمہ حدیث جنہون نے حدیث کو معلل کہا ہی بیان کر سکتے ہین لیکن باینہمہ
جب بخاری اور ابو داؤد اور حاکم نے اسکو معلل اور ضعیف کہا تو اتنا امر واسطے ضعف اور غیر صحیح ہونے حدیث
کی کافی ہی پہر ہم کہتے ہین کہ اس روایت مین یزید بن ابی حبیب متفرد ہی اور مشہور یہا پر روایت ہی ابو الزبیر
مکی کی کما نقل مالک عن ابی الزبیر المکی عن ابی الطفیل عامر بن واثلۃ ان معاذ بن جبل اخبرہ انہم
خرجوا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام تبوک وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجمع

[illegible] الشیخ [illegible] پس [illegible] حبیب [illegible] روایت مین مخالف [illegible]
[illegible] مین وہ ثقہ اور ثبت ہین قال النووی فی تہذیب الاسماء ابو الزبیر ہو محمد بن مسلم
بن تدرس الاسدی المکی مولی حکیم بن حزام ہو تابعی سمع جابر و ابن عمر و ابن العاص و ابن الزبیر
[illegible] اتفقوا علی توثیقہ قال یعلی بن عطاء حدثنا ابو الزبیر وکان من اکمل الناس
[illegible] قال ابو الزبیر کان عطاء یقدمنی الی جابر احفظ لہم الحدیث وقال یحیی بن معین ابو الزبیر
ثقہ وہو اثبت من ابی سفیان قال احمد بن حنبل ابو الزبیر احب الی من ابی سفیان لان ابا الزبیر اعلم بالحدیث
منہ وقال ابن عدی روی مالک عن ابی الزبیر احادیث وکفی بہ صدقا ان یحدث عنہ مالک فان مالکا
لا یحدث الا عن ثقۃ قال ولا اعلم احدا من الثقات تخلف عن ابی الزبیر بل کتبوا عنہ وروی لہ مسلم فی
صحیحہ محتجا بہ وروی لہ البخاری مقرونا بغیرہ غیر محتج بہ علی الانفراد ولا یقدح ذلک فی ابی الزبیر
[illegible] فی توثیقہ والاحتجاج بہ انتہی مع بعض الاختصار پس روایت یزید بن حبیب کی جنکے حق
مین صیغہ افعل التفضیل کا ائمہ حدیث نے نہین فرمایا مخالف ہوئی ابی الزبیر کی جنکے شان مین
یعلی بن عطاء اور یحیی بن معین اور امام احمد بن حنبل نے صیغ افعل التفضیل کے مثل احفظ اور اثبت
اور اعلم کے فرمائی ہین تو ظاہر ہوگئی اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یزید مرتبہ ثانیہ مین ہی
[illegible] کہ اوسکے مدح مین لفظ ثقۃ فقیہ کا مذکور ہے اور حسب تقریب کے یہہ اصطلاح ہی کہ جسکی مدح لفظا
یا معنی درصیغہ افعل التفضیل سے اشارہ طرف مرتبہ ثانیہ کے ہوتا ہے انتہی کلام غیر متصل ہے اسلئے کہ
لفظ ثقۃ فقیہ کا جو اوسکی مدح مین مذکور ہے اسمین تکرار صفت کہان ہے معنے ثقہ کے امون اور موثوق بہ
ہین اور معنی فقیہ کے صاحب فقہ ہین پس تکرار صفت معنی نہوئی جسطرح لفظا نہوئی کما لا یخفی علی
من لہ ادنی مس بالفہم والعلم پھر ہمنے یہہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہین حسن ہے لیکن یہہ
حدیث معارض ہے ساتھہ حدیث عبد اللہ بن مسعود رض کے جسکو روایت کیا ہی مسلم اور بخاری نے
ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الخ اور عند التعارض جب جمع اور
نسخ وغیرہ نہوسکی تو روایت شیخین مرجح ہوتی ہی اوپر غیر شیخین کے کما مر با آنکہ راوی اسکی عبد اللہ بن
مسعود رض ہین کہ وہ مجتہد ہین پس وجہ دوسری ترجیح کی ساتھہ فقہ راوی کے پیدا ہوئی قال ابن الہمام نے
فتح القدیر ولنا ما فی الصحیحین عن ابن مسعود رض ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ لغیر [illegible]

السفر وفعلها فيه منه علیه السلام وكأنه ترك جمع عرفة لشهرته وعلى تقدير التنزل في ثبوت التعارض
ترجح حدیث ابن مسعود بزیادة فقه الراوي وبانه أحوط انتهى آوردہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ
زیلعی ائمہ جرح و تعدیل سے نہین ہے جواب اسکا علی التسلیم یہہ ہے کہ زیلعی سے یہہ نہین نقل کیا
گیا کہ انہون نے اپنی طرف سے جرح کیا البتہ یہہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ من ائمة
الجرح والتعدیل سے جرح نقل کیا ہے کما قال ما رواہ الشافعي رضي الله عنه من حديث أبي الطفيل
قال الترمذي فيه هو حديث غريب وقال أبو داؤد ليس في تقديم الوقت حديث قائم وقال الحاكم
حديث أبي الطفيل موضوع انتهى اور یہہ جو کہا ہے کہ ابو داؤد نے حدیث ابی جحیفہ جو بخاری اور مسلم
مے نقل ہو چکی جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہے نقل کی ہے اور یہہ روایت قتیبہ جسکا صحیح ہونا
ثابت کیا گیا ہے روایت کی ہے اور جرح اوسپر نہین کیا اور سوا تفرد قتیبہ کے کچھہ زبان پر نہین لایا
پھر کسطرح تسلیم کیا جاے کہ یہہ قول ہی کہا ہوا ہے تو جواب اسکا گزر چکا اور پھر ہم کہتے ہین کہ حال حدیث
ابی جحیفہ کا جسکو مؤلف نے حجت جمع تقدیم گردانا تہا واضح ہو چکا کہ اوسکو جمع حقیقی پر ہرگز دلالت
نہین پس اگر ابو داؤد نے بھی اوسکو روایت کیا تو کچھہ ہمکو مضر نہین ہو سکتی کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہین
کرتے اور قول مذکور ابو داؤد کا لباب مین نقل کیا ہی اور زرقانی اور شیخ سلام الله نے شرح موطا
مین اور عینی نے شرح بخاری مین نقل کیا ہی اور ہونا اُس قول کا بیچ کسی کتاب ابی داؤد کی واسطے
صحت کی نہ ضروری ہی اور نہ بتانا اُسکا ہمپر لازم نقل اسکی ثقات معتبرین سے ہمکو کافی ہی کما مر
اور بہمنے تو تسلیم صحت حدیث کرکے بھی جواب دیا کہ حدیث ابن مسعود رض کو اوسپر ترجیح ہوگی پس متفطن
منصف پر واضح ہوا ہوگا کہ مؤلف معیار کی کوئی حجت قابل قبول واصغا نہین آب ادلہ جمع تاخیر کا
حال سنو پہلی حدیث جو عبد الله بن عمر رض کی بروایات مختلفہ نقل کی ہی اوسمین سے اول روایت
مسلم کی ہی اور مضمون اُسکا یہہ ہی کہ ابن عمر رض جب سرعت کرتے تھے بیچ سفر کے تو جمع کرتی تھے
مغرب اور عشا کو بعد غائب ہونے شفق کے الخ اور موافق اسی روایت کی بعبارات مختلفہ ترمذی
اور بخاری اور نسائی اور ابو داؤد اور موطا سے نقل کیا ہی جواب اسکا اولا یہہ ہی کہ یہہ حدیث
اور امثال اسکی جیسی حدیث انس رض معارض ہین حدیث عبد الله بن مسعود رض کی جو مروی ہی
صحیحین مین جسکا مضمون یہہ ہی کہ مین نے کبھی رسول الله صلعم کو کوئی نماز غیر وقت میقات نماز مین

پس نماز مغرب کا آخر وقت میں پڑھنا جائز ہے اور وہ جو حدیث انس میں صحیح مسلم کی
نقل کیا ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اراد ان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظہر
حتی یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینہما انتہی اگرچہ جواب اسکا مسابق ہو چکا ہے تاقل پر مخفی
نہیں لیکن چونکہ بعض ملا ان نے مسائل [illegible] ذکر کر دیا ہے اسپر [illegible] اسی کیا جاتا ہے
پس اسکو بالتشبیہ پہلے انتہا کے آتا ہے مثل الی کے اور جس فعل کے متعلق ہوگا اوسکے
انتہا کے واسطے ہوتا لیکن وہ فعل جس کا تعلق خاص کے ساتھ دائم اور جس مفعول خاص پر واقع
ہے اوسی عصر [illegible] کی ساتھ لیا جائیگا یہہ کہ خصوصیت فاعل اور مفعول سی اس فعل کو مجرد کرکے
حتی کو واسطے انتہای اوس فعل کے قرار دین پس حدیث انس میں جو مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نماز ظہر میں تاخیر فرماتے تھے وقت عصر تک پھر جمع کرتے تھے حتی غایت فعل تاخیر ظہر کی عصر تک اور
تاخیر ظہر کے دو طرح سی متصور ہی ایک تو یہہ کہ وقت عصر تک نماز ظہر نہ پڑھی جاوے اور
دخول وقت عصر کے پڑھی جاوے دوسری یہہ کہ نماز ظہر میں ایسی تاخیر کیجاوے کہ منتہا اس تاخیر کا جو
واقع ہے نماز ظہر پر ابتدای وقت عصر پر ہو چکی یعنی نماز ظہر ابتدای وقت عصر پر تمام ہو
اور معنی انتہای مدت کے اسکا بہ ملحوظ ہوتے کہ جب تک نماز ظہر پڑھی نہ تھی تو اوسکی ادا میں تاخیر
تھی اور جب نماز ظہر بتمامہ ابتدای وقت عصر پر تمام ہو چکی تو وہ تاخیر ادا تمام ہو گئی اور ابتدا
وقت عصر اسکا منتہا ہو گیا اور ان دو صورتوں میں احتمال الی وارد ہی پہلے معنی کے تو حاجت
بیان کی نہیں اور دوسرے معنی کا بیان یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وارد ہی کہ فرمایا رسول اللہ
صلعم نے لولا ان اشق علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل انتہی یعنی اگر میری امت پر
مشقت نہ پڑتی تو میں تاخیر کرتا نماز عشا کو ثلث شب تک اس حدیث سی فقہا یہہ حکم کرتے ہیں کہ
نماز عشا ثلث شب تک مستحب اور بعد اوسکی نصف شب تک مباح ہی پس اگر معنی تاخیر کے اسلے
ثلث اللیل یہی ہوتے کہ بعد ثلث شب کے نماز ادا ہو تو مقتضای حدیث یہہ ہوتا کہ بعد ثلث شب کی مستحب ہو
وہو خلاف ما فہم منہ الائمۃ الفقہا قال فی الدر المختار وتاخیر العشاء الی ثلث اللیل فان اخرہا الی ما زاد
علی النصف کرہ الا الیہ فمباح انتہی قال فی شرح المنیۃ روی الترمذی عن ابی ہریرۃ قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم ان یوخروا العشاء الی ثلث اللیل او نصفہ

وقال حسن صحیح و تاخیرہا الی بعدہ ای بعد نصف اللیل الی طلوع الفجر مکروہ انتہی مختصراً اور بخاری نے
باب تاخیر الظہر الی العصر منعقد کیا ہے اسکی تفسیر مین علامہ ابن حجر فتح الباری مین لکھتے ہین کہ مراد
اس سے یہہ ہے کہ مفاد الی کا یہان یہہ ہے کہ برابر اتمام نماز ظہر کے وقت عصر داخل ہوگیا نہ یہہ کہ
نماز ظہر وقت عصر مین پڑہی ولفظہ باب تاخیر الظہر الی العصر ای الی اول وقت العصر والمراد انہ
عند فراغہ منہا دخل وقت العصر کما سیاتی عن ابی الشعثاء الخ پس واضح ہوا کہ تاخیر شی الی شی کے
یہہ بھی معنی ہوتے ہین کہ شی اول ابتدای شی ثانی پر تمام ہوگئی اور جب الی اور حتی کے معنی ایک
ہوئے اور استعمال حتی کا دونو طور پر ہوا تو حتی بہی اسی طور پر مستعمل ہوگا اور حصر کرنا الی کا بیچ استعمال اول
کے فقط صحیح نہین اور مؤلف معیار نے بلا برہان دعوی حصر کیا اور یہہ جو کہا ہی کہ احادیث
مین حتی واسطے انتہای اخر کے ہی نہ واسطے انتہای ظہر کے یہہ امر مسلم ہے کہ حتی واسطے انتہای اخر کے
ہے مگر وہ اخر جسکا مفعول ظہر پڑہے پس وہ اخر اپنے مفعول کے ساتھہ اول وقت عصر پر تمام
ہو جائیگا اور یہہ امر میزان پڑہنے والا بہی جانتا ہے کہ فعل کی غایت بغیر فاعل اور مفعول اسکی
کے نہین ہوگی پس اس محل مین منصفونکو غور چاہیے کہ حصر کرنا مؤلف کا حتی کو بیچ استعمال اول کی
محض ہے باتعمیم الی اور حتی کی دونو استعمالونمین اور وہ آیہ کریمہ اور حدیث شریف جو سند مین
ذکر کی ہے اس سے فقط یہہ امر معلوم ہوتا ہے کہ حتی واسطے انتہا کے ہے اور اوسکا انکار کسکو ہے
البتہ یہہ امر نہین ثابت ہوا کہ حتی استعمال اول مین منحصر ہے دیکھو استعمال ثانی پر واقع ہے آیۃ کریمہ
ثم اتموا الصیام الی اللیل یعنے روزہ کو تمام کرو رات تک پس اتمام صوم کا ابتدای شب کی
متصل ہو جائیگا اعنی فعل اتموا جو واقع ہے صیام پر ساتھہ اس صیام کے ابتدای شب تک
ہو چکیگا پھر یہہ کہنا کہ الی اللیل غایت ہے اتموا کی نہ صوم کی تو چاہیے کہ صوم لیل مین واقع ہو
شایان اہل فطانت نہین اور وہ جو علاوہ مین کہا ہے کہ اگر اول وقت عصر کا منتہی ظہر کا ہو تو ثم یجمع بینہما
کے کیا معنی انہو نے جواب اوسکی ہم کہتے ہین معنی اسکی یہہ ہین کہ جب نماز ظہر آخر وقت ظہر مین ادا کی بایطور کہ منتہا
نماز کا اول وقت عصر ہوا بعد اوسکی نماز عصر پڑہی اول وقت عصر مین پس نماز عصر ساتھہ ظہر کے صورۃً جمع
ہوگئی اعنی جمع بین الشیئین جبتک کہ دونو شیئین متحقق نہون ممکن نہین پس جسوقت آخر وقت ظہر مین
نماز ظہر ادا کی تو ہنوز جمع بین الصلوتین متحقق نہین ہوا بجہت عدم تحقق صلوۃ عصر کے پھر جب نماز عصر

لفظ مستمن للمفسر بان یکون المفسر جزء مدلول اللفظ کقوله تعالی اعدلوا هو اقرب للتقوی ای العدل
لان الفعل یدل علی المصدر والزمان والثانی ان یدل سیاق الکلام علی المفسر التزاما لا تضمنا کقوله
تعالی ولابویه لکل واحد منهما السدس لانه لما ساق الکلام قبل ذلک فی ذکر المیراث فهم من ذلک بالسیاق ان
یکون ثمه مورث فجری الضمیر علیه من حیث المعنی انتهی پهر مولف تنویر نے موافق زیلعی اور کرمانی وغیرہما کی
یہہ بہی کہا کہ حدیث انس رض جو مروی ہی بخاری و مسلم سے اسکی اسناد مین ابن شہاب زہری ہین اور عادت
اونکی یہہ تہی کہ حدیث رسول اللہ صلعم مین اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتے تہے کہ تمیز نہین ہوتا تہا حدیث سے
اور استدلال ساتہہ جمیع الفاظ مذکورہ حدیث ایسے شخص کے صحیح نہین بجہت احتمال ادراج فی المتن کی تفصیل
اسکی یہہ ہے کہ ادراج فی المتن عند المحدثین کہتے ہین بڑہا دینے راوی کو اپنی طرف سے ایسا لفظ کہ وہ حدیث
مین سے نہو اور بجہت نہونے کسی علامت ممیزہ کے غیر واقفین یہہ توہم کرین کہ یہہ لفظ بہی متن حدیث مین
داخل ہے قال فی شرح نخبة الفکر وشرحہ واما مدرج المتن فهو ان یقع فی المتن کلام لیس منه ای لیس کلام الرسول
صحابیا او غیرہ فیرویه من بعدہ متصلا بالحدیث من غیر فصل تمیز به عنه بان یذکرہ و لقائله صریحا او کنایة
فیتوهم من لا یعرف حقیقة الحال انه من الحدیث فتارة یکون فی اوله وتارة فی آخره وهو الاکثر لانه یقع
بعطف جملة علی جملة انتهی پہر علامہ وجیہ الدین العلوی نے مثال ادس ادراج کے جو وسط حدیث مین
ہوتا ہی یہہ ذکر کی جسکا ترجمہ یہہ ہے کہ دار قطنی نے بروایہ بسرة بنت صفوان کے نقل کیا کہ وہ کہتی تہی کہ مین نے
سنا رسول اللہ صلعم سے کہ فرماتے تہے جس کسی نے چہولیا ذکر اپنی کو یا انثیین یا رفغین یعنی بغلون کو تو
وہ شخص وضو کرلے انتہی پس اس حدیث مین انثیین اور رفغین کو عبد الحمید نے جو راوی ہین اس حدیث کی اپنے
طرف سے بڑہا دیا اس مثال سے بوضاحت یہہ معلوم ہوا کہ وہ جو شرح نخبہ مین کہا ہی کہ مدرج المتن وہ ہے
کہ متن حدیث مین وہ کلام واقع ہو جو حدیث مین سے نہین ہی الخ مراد اوسمین کلام سے لفظ مدرج ہی نہ
کلام تام ورنہ لفظ انثیین او رفغین جو مثال ادراج فی الوسط مین ذکر کیا ہی مفرد ہی کلام تام نہین اور اوس ادراج
سے کیونکر ہوتا اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو باعتبار غالب افراد ادراج کے ہی یعنی فرد ادراج جو آخر
مین ہوتا ہی اور وہ اکثر ہے وہ کلام ہی سے ہوتا ہی پس تغلیبا باقی افراد ادراج کو بہی کلام تعبیر کیا یا تسمیہ
جز کا باسم الکل کر دیا اور لفظ مدرج کو مطلقا کلام کہدیا اور وہ ادراج جو اخیر مین ہوتا ہی وہ واقع ہوتا
ہے ساتہہ عطف جملہ کی اوپر جملہ کے اور واو سکوتی نفسہ استقلال بہی ہوتا ہی یعنی افادہ معنی جملی اپنی مین محتاج



یہی جملہ علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے [illegible]
[illegible] جو مولف نے کاٹ پھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیہ علوی
[illegible] نکالی تو اوسمین مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہی کہ
[illegible] سی سراسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کی تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
[illegible] سط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطی کہ وہ اجمع
والا ادراج واقع ہے ساتھہ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر قید الجملۃ استقلال
کے ہوتا ہے نہین کا زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی
اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیئے سو وہ بھی مقصود نہین
کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین اسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پھر لفظ
مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین اور وہ جو مولف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول الخ
مثالہ مار وہی الخ اور اوس سی یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلا ادراج
پر بھی ہی اسواسطی ہم اقول کہکر علیحدہ امثلہ علوی سی ذکر کرتے ہین اسکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال مذکور
مولف بھی بعینہ حاشیہ علوی مین موجود ہی اور اوسکی مثال ثانیہ نے آخر مین ذکر کی ہی اور یہہ جو
کہا ہی کہ حتی یدخل اول الی وقت العصر متعلق ہی بجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین اسلیئے کہ حدیث انس مین
تو لفظ یجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مولف معیار بھی پہلی اسکو بیان
کر چکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتھہ یجمع کے نہین ہو سکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا
سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ یجمع حدیث مین موجود ہی نہین تو پھر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی بنانا
عقلا کے مناسب نہین اور سی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجھہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ
الی وقت العصر الفاظ متن حدیث مین سے نہوا ور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے
زیادہ کر دیا ہو تو اس لفظ سے حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکی گی اور یہہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہہ عادت تھی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کر دیتے تھی تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا



نے الجملہ استقلال ہو البتہ یہہ قول ابن دقیق العید کا ہی جسکو علامہ ابن حجر شارح نخبہ نے رد کردیا اور اوسکی
خلاف پر برہان قائم کردی آوردہ جو مؤلف نے کاٹ پھانٹ کر عبارت شرح نخبہ اور حاشیۂ علوی
نقل کی اور اپنی غرض فاسد اوس سے نکالی تو اوسمین مؤلف نے ایسا اختصار اور تقدیم اور تاخیر کی ہی کہ
وہ غرض صاحب کتاب سے سراسر مخالف ہی اصلی غرض صاحب کتاب کی تو یہہ ہے کہ ادراج کبھی اول مین اور
کبھی آخر مین اور کبھی وسط حدیث مین ہوتا ہی اور وہ جو آخر مین ہوتا ہی وہ اکثر ہی اسواسطے کہ وہ اخیر
والا ادراج واقع ہے ساتھ عطف جملہ کے اوپر جملہ کے نہ یہہ کہ ادراج بغیر جملہ کے یا بغیر تمے الجملہ استقلال
کے ہوتا ہے نہین کما زعم المولف البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہی
اور آخر والی ادراج کو فقط تسلیم کیا پس اونکی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہئیے سو وہ بھی متصور نہین
کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نکرین اور ضعیف کہین مسطور پر کہ ادراج اول اور وسط کو مانین پہر لفظ
مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائین آوردہ جو مؤلف نے بعد نقل کلام ابن دقیق العید کے کہا ہی اقول
مثالہ ما روی الخ اور اوس سے یہہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر سوا مذکورات حاشیہ علوی کے اور مثلا ادراج
پر بھی ہی اسیواسطے ہم اقول کہکر علیحدہ امثلہ علوی سے ذکر کرتے ہین اسکا حال یہہ ہے کہ یہہ مثال مذکور
مؤلف بھی بعینہ حاشیۂ علوی مین موجود ہی اور اوسنے مثال زہری نے آخر مین ذکر کی ہی اور یہہ جو
کہا ہی کہ حتی یدخل اول الی وقت العصر متعلق ہی تجمع کے یہہ امر بھی صحیح نہین مسلمی کہ حدیث انس رضی مین
تو لفظ تجمع کا مذکور ہی نہین عبارت اوسکی یہہ ہی اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس آخر الظہر الی وقت العصر
ثم نزل فجمع الخ پس اسمین لفظ الی وقت العصر غایت ہی اخر کے چنانچہ مؤلف معیار بھی پہلی اسکو بیان
کر چکا ہے پس غایت آخر کی متعلق ساتھہ تجمع کے نہین ہوسکتی غایت شی کے متعلق ہوتی ہے اپنی مغیا
سے علاوہ یہہ کہ جب لفظ تجمع حدیث مین موجود ہی نہین تو پہر تعلق ظرف کا ساتھہ اوسکی بنانا شان
عقلا کے مناسب نہین اور اسی قیاس پر لفظ حتی یدخل کا سمجھہ لو پس ممکن ہی کہ روایت انس مین لفظ
الی وقت العصر الفاظ حدیث مین سے نہوا اور زہری نے بطریق روایت بالمعنی کے موافق فہم اپنی کے
زیادہ کردیا ہو تو اس لفظ سے حجت اوپر جمع صلوتین کے فی وقت واحد قائم نہو سکی گی اور یہہ جو کہا
ہی کہ زہری کی یہہ عادت تہی کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہو کیا کرتے بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ
کی کردیتی تھی تو جواب یہہ ہے کہ ہمنے بھی وہ ادراج جو مسقط عدالت ہو طرف زہری کی منسوب نہین کیا

ف ۲۵
یہہ موضع جو سترہوان ہے کہ مولف معیار نے عبارت نخبہ کو کاٹ چھانٹ کرکے متغیر کیا ہے ۱۲

ف ۲۶
یہاں مولف معیار نے حیثیت مولف اور فضل کو اپنی تحریر سے داغ لگا دیا ۱۲

اسمین ادراج لفظ مذکور کو سند مدالت کہا لیکن جب لفظ الی وقت العصر بھی روایت زہری مین پایا گیا
بجائے تیمم ہو گیا اور الفاظ نہ بچے کا بنا اور بنا بھی تیمم اوقات سی تمام ہوا اور خود زہری کا ادراج کی بھی پایا گیا تو
ذکر بھی باعث احتمال درج ہو گیا بدان اور بھی جمع صلوتین کے قائم ہو سکی گی کہ چند برسون کی نسبت بھی
اسمین ادراج ہی صحیح ہوا اور حدیث صحیح ہوا رہا تی جوابات اس حدیث کی کلام سابق بعدی کسی قدر ہو چکے جو
نقیہ آوردہ جو مؤلف معیار نے بعض ادلہ جمع صوری کو اعتذار قرار دیکر اون سکے جوابات دیئے ہین
اگرچہ رد اکثر اجوبہ کا کلام سابق سے او پہیم منصف کی مخفی نہین ہے لیکن چونکہ مؤلف معیار نے اونمین
بعض ادلات کی بہ لیئہ اسکو بھی سوا ذکر سابق کے بوجہ التفصیل چاہیئے آپ سنو کہ حدیث تو یہ ہے حدیث
عبداللہ بن مسعودؓ کے بروایت نسائی نقل کی اخبرنا اسمٰعیل بن مسعود عن خالد عن شعبة عن سلیمان عن عمارة
بن عمیر عن عبدالرحمن بن یزید عن عبداللہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الصلوة
لوقتها الا بجمع وعرفات انتہی اور سوا اسکی اور بھی بعض احادیث بروایت طحاوی نقل کر کے انسے بھی یہ امر
مستنبط کیا کہ کیفیت جمع صلوتین کے یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کو تاخیر فرما کر آخر وقت
مین اور دوسری کو تقدیم فرما کر اول وقت مین ادا فرماتی تھے پس یہ جمع فعلاً ہی نہ وقتاً اور اسی تقریر سے
سب احادیث باہم مجتمع اور مطابق ہو گئی اور تعارض جاتا رہا مدعی حدیث عبداللہ بن مسعودؓ جو مروی
نسائی کے معارض ہو گی احادیث جمع کی انتہی خلاصة کلامہ اسکی جواب مین جو مؤلف معیار نے کہا کہ حدیث
نسائی کی نامقبول و متروک ہے کیونکہ اس حدیث کی دو راوی مجروح ہین ایک سلیمان ابن ارقم کہ اسکی توثیق
اور تعدیل کسی نے نہین کی بلکہ ضعیف کہا اسکو اور ایک خالد بن مخلد کہ یہ شخص رافضی تھا اور صاحب احادیث
افراد کا کہا تقریب مین سلیمان بن ارقم البصری ابو معاذ ضعیف انتہی اور بھی کہا خالد بن مخلد القطوانی
ابو الہیثم البجلی مولاهم الکوفی صدوق یتشیع وله افراد انتہی پس جواب اسکا اولاً یہ ہے کہ نسائی نے جسطرح
سلیمان بن ارقم کی حدیث اخراج کی ہے اسیطرح سلیمان بن الاشعث اور سلیمان بن بابیه المکی اور سلیمان
بن داود مهاد المهری اور سلیمان بن داود الخولانی ابو داود الدمشقی اور سلیمان بن داود العتکی اور سلیمان بن
تمیم اور سلیمان بن مسلم اور سلیمان بن سیف اور سلیمان بن عامر بن عمر الکندی اور سلیمان بن عبیداللہ ابو محمد
اور سلیمان بن عبید اللہ بن عمرو اور سوا انکی اور بہت سی بہت سی سلیمان سی روایت کی ہے اور اکثر ان صاحبون مین
سی ثقات اور عدول ہین کما لا یخفی علی من التقریب لابن حجر اب مؤلف معیار نے اپنی زعم مین ان سلیمان کو جو

روات حدیث مذکور مین سے بین سلیمان بن ارقم قرار دیکر اونکا ضعیف ہونا تقریب سی نقل کیا اور سپر کوئی
قرینہ اور برہان نہین ہی کہ یہہ سلیمان سلیمان بن ارقم ہین اور اسیطرح خالد بن مخلد جسی ایک شیخ ہین شیوخ نسائے
سے اسیطرح خالد بن خلی اور خالد بن میسرۃ الطفاوی اور خالد بن یزید بن صالح بہی شیوخ نسائی سی ہین
بوسا لمط اور اکثر انمین سے قریب ہین طبقہ مین کما فی التقریب پہر کیا وجہ کہ مولف نے خالد مذکور کو خالد بن
مخلد ٹھہرا کر اونکا ضعف ثابت کیا ممکن ہی کہ یہہ خالد مذکور اونمین غیر ضعیف آدمی ہو ثانیاً یہہ کہ ہمنی تسلیم کیا
کہ یہہ سلیمان اور خالد وہی ہین جنکو مولف نے سلیمان بن ارقم اور خالد بن مخلد ٹھہرایا اور اونکا ضعف
بوجہ مذکور ثابت کیا لیکن یہہ مقدار ضعف جو مولف نے حق مین اونکے نقل کیے ہی حدیث اونکی کو حجیت سی ساقط
نہین کرتے اسلئی کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا تو اول یہہ جرح غیر مفسر ہے اور مولف جابجا تسلیم کر چکا
ہے اور یہہ نفس الواقع جرح غیر مفسر پر تعدیل مقدم ہوتی ہی اور روایت کرنا نسائی کا حدیث ابن ارقم کو تعدیل ہے ابن
ارقم کی نسائی سی کما ہو مسلم عند المولف پس یہہ جرح غیر مبین مقابلہ تعدیل نسائی مین غیر مقبول ہو اور ثانیاً
یہہ کہ مولف خود علامہ شامی سی نقل کر چکا ہی کہ تخریج کرنا کسی محدث کا حدیث کو کسی شیخ کی تعدیل ہے
اُس محدث سی اُس شیخ کو پس نسائی کہ وہ شخص معتبر ہین عند المحدثین مخرج ہوئی حدیث ابن ارقم کی تو معدل
ہوئی اونکی پس اونکے حق مین یہہ کیونکر صادق آیا کہ انہون کی تعدیل کسی نے نہین کی اور اسیطرح
خالد بن مخلد کہ یہہ مرتبہ خامسہ مین سے ہین موافق اصطلاح صاحب تقریب کے اور حدیث مرتبہ خامسہ کی مطلقاً
متروک نہین ہے کما قال فی التقریب الخامسۃ من قصر عن الرابعۃ قلیلاً والیہ الاشارۃ بصدوق سیء الحفظ
او صدوق یہم اولہ اوہام او یخطی او تغیر باخرۃ ویلتحق بذلک من رمی بنوع من البدعۃ کالتشیع والقدر
والنصب والارجاء والتجہم انتہی وقال فی شرح نخبۃ الفکر وشرحہ وقیل یقبل ما لم یکن داعیاً الی بدعتہ
لان رغبتہ فی اتباع الناس بہواہ وتزئین بدعتہ قد یحملہ علی تحریف الروایات وتسویتہا علی ما یقتضیہ
مذہبہ وہذا فی الاصح وقال ابن الصلاح وہذا المذہب اعدل المذاہب واولاہا وہو قول الاکثر من العلماء انتہی
پہر ہمنے یہہ بہی تسلیم کیا کہ حدیث ان دونو صاحبونکی قابل احتجاج نہین لیکن جس وقت موید اس حدیث
کے روایت شیخین اور ابی داؤد کی ہوئی تو پہر ضعف اسکا اور غیر صحیح ہونا جو فی نفسہ تہا نہ باقی رہا
البتہ اتنی بات ہی کہ روایت شیخین اور ابی داؤد مین لفظ عرفات کا نہین ہی اور ظاہر یہہ ہی کہ ذکر جمع
عرفات کا بجہت شہرت اسکی کے چہوڑ دیا ہی اور اگر یہہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہین گے کہ ذکر جمع سفر

یعنی حجت نہ ہو سکے کیونکہ بسبب حدیث مذکورہ کے جن میں جمع سفر بھی ہے شبہ پڑ گیا تو ہم کہیں گے کہ جمع صوری نیز
سفر میں نہ تھے مذکور تھا اور ہر گز مشہور نہیں البتہ یہ تھا کہ مقدمات اسکے مشہور تھے حضرت عائشہ اور حضرت
ابوہریرہ اسکا انکار کرتے ہیں اور بعد اسکے چند صحابہ کو احادیث جمع سفر کو بانکار دو محمول ہو سکتی ہیں
اور جمع صوری کے موجب شہرت جمع سفر نہیں ہوتا ورنہ حدیث مسند ابو ہریرہ وغیرہ جو مروی ہیں اسکا
انکار کرتے تھے بنا اسکے جمع غیر وقت کی نہ اسکا انکار کسی نے علماں صحابہ میں سے نہیں کیا اگر کہو کہ حدیث
ابن اسحاق اوسلیمان بن الاعمش متروک نہیں لیکن بیچ مقابلہ روایات جمع سفر کے قابل قبول نہیں ہے اگر
کہو احادیث جمع سفر کہ بروایت شیخین ثابت ہیں مرجح ہیں اور پڑھے تو ہم کہیں گے کہ ترجیح احادیث جمع
سفر کو تو جب دیکھائی کہ حدیث مذکور اور احادیث جمع سفر میں تعارض ہوتا اور جب ہم نے احادیث جمع سفر
کو اوپر جمع صوری کے محمول کیا اور تاویلات ظاہرہ اور محامل واضحہ اسکے ذکر کر دیے تو اب معارضہ کہان
باقی رہا کہ طرف ترجیح کی رجوع کیجئے پھر صاحب تنویر نے دوسری دلیل جمع صوری کی یہ گزاری کہ عبداللہ
بن مسعود رضی نے رسول اللہ صلعم سے نقل کیا کہ سفر میں دو نمازیں جمع فرماتے تھے پھر انہیں سے نقل کیا کہ وہ کہتے
تھے کہ کبھی رسول اللہ صلعم نے سوا مزدلفہ اور عرفات کے کوئی نماز غیر وقت معتاد میں نہیں پڑھی پھر فعل
عبداللہ بن مسعود کا نقل کیا عبدالرحمن بن یزید سے کہ انہوں نے کہا کہ میں عبداللہ بن مسعود کے ساتھ تھا
جمع میں پس وہ نماز ظہر کو تاخیر کرتے تھے اور عصر کو تعجیل کرتے تھے اور مغرب کو تاخیر اور عشا کو تعجیل کرتے
تھے اس فعل اور پہلے قول عبداللہ بن مسعود سے یہ امر ظاہر ہے کہ جمع مذکور احادیث جمع میں صوری ہے
حقیقی نہ اسکی جواب میں مؤلف معیار نے کہا کہ فعل ابن مسعود کا مفسر احادیث مجملہ جمع کا نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ تفسیر ان احادیث مجملہ کی خود فعل رسول اللہ صلعم سے بروایت بخاری و مسلم وغیرہ ہو ہوئی پس حاجت تفسیر
ٹھہرانے فعل ابن مسعود کی کیا ہے جواب اسکا یہ ہے کہ کسی روایت سے خواہ ضعیف ہو یا قوی ہو اثبات جمع
حقیقی ثابت نہیں ہوئی کا مگر البتہ مؤلف نے اپنے زعم میں ثبوت قرار دیا اور غلطی اوسکی اوپر ناظرین
منصفین کے ساتھ غور کرنے کلام سابق راقم الحروف کی مخفی نہ رہیگی پس جب جمع حقیقی فعل رسول اللہ صلعم
سے ثابت نہ ہوئی اور احادیث مذکورہ محتمل ٹھہریں جمع صوری کی تو فعل ابن مسعود کا قطعاً مفسر ہوگا ان احادیث
مجملہ کا خصوصاً اپنی روایت جمع سفر کا بوجہ اولی تو ہوگا اور قطع نظر ازین جب احادیث جمع محتمل دونوں کو
ہوئی تو مؤلف معیار کے ہاتھ میں کون سی برہان باقی رہی اوپر جمع حقیقی کے تیسری دلیل صاحب تنویر کے

اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ روایت ہی عبد اللہ بن عباس سے کہ انہون نے کہا کہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعًا وثمانیًا الظہر والعصر والمغرب والعشاء رواہ البخاری وفی مسلم عنہ صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعًا والمغرب والعشاء جمیعًا فی غیر خوف ولا سفر وروی الطحاوی عن جابر بن عبد اللہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینۃ للرخص من غیر خوف ولا علۃ وفی النسائی عن عبد اللہ بن عباس صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیًا جمیعًا وسبعًا جمیعًا اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء انتہی پس یہہ حدیث نسائی کی مبین ہے اس امر کے کہ جمع بین الصلوتین جو پہلے احادیث مین مذکور ہے کیفیت اوسکی یہہ ہے اور اگرچہ یہہ احادیث جمع کے حالت اقامت مین ہین لیکن حالت سفر مین بہی کیفیت جمع یہی تہی اسلیے کہ کسی روایت سے تصریحًا جمع حقیقی ثابت نہین ہوئی کما مر البتہ جمع مطلقًا ثابت ہی پس بقرینہ جمع صوری حالت اقامت کی یہہ بات معلوم ہوئی کہ جمع مطلق حالت سفر کی بہی محمول ہے اسی جمع صوری پر اور در صورت حمل کرنے جمع سفر کی اوپر جمع صوری کے سب احادیث مین بہی رفع تعارض ہوتا ہی اور مخالفت صریحہ نص قطعی قرآن سے بھی نہین ہوتی پس محمول کرنا احادیث مذکورہ کا اسی محمل پر ضروری ہوا اور یہہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ احادیث جمع مقیم کے ہین اسپر جمع سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہوا اور یہہ قیاس ہے مقابلہ نصوص مین اسلیے کہ بروایت شیخین وغیرہما سے جمع حقیقی حالت سفر مین ثابت ہو چکی ہی الخ ساقط ہوا اسواسطے کہ یہہ قیاس نہین ہی بلکہ بقرینہ جمع مقیم کے جمع مطلق سفر کو حمل کیا ہی اوپر جمع صوری کے جمعًا بین الادلہ اور مخالفت نصوص کے بھی اسمین نہین اسلیے کہ کسی نص سے صراحۃً مؤلف نے جمع حقیقی نہین ثابت کی اور وہ جو اپنے زعم مین نصوص جمع حقیقی کی قرار دی ہین اونکا حال مفصل ہم لکہہ چکے غائر منصف پر واضح ہو جاویگا کہ حق کس جانب ہے اور وہ جو مؤلف معیار نے تنبیہ مین جگہ احادیث جمع مقیم کا مودے وغیرہ سے نقل کیا ہی اوسکی تحقیق سے ہماری غرض اس محل مین متعلق نہین لہذا اوسکی رد و قبول مین ہم بحث نہین کرتے چوتہی دلیل مؤلف تنویر کے جسکو صاحب معیار نے باعث ثالث قرار دیا ہی وہ یہہ ہے کہ حدیث انس رضہ مین کلمہ لے کو واسطے انتہاء صلوۃ الظہر کے قرار دیکر جمع صوری ثابت کی اور مؤلف معیار نے اوسپر بہت سا شغف کیا ہی پس ہمنے جواب اوسکا ہر ہر محل پر بتفصیل دیدیا اب حاجت اعادہ نہین پانچوین دلیل مؤلف تنویر کی یہہ ہے کہ عبد اللہ بن واحد اور نافع سے ابو داود نے روایت کی کہ موذن عبد اللہ بن عمر رضہ نے کہا کہ نماز کا وقت ہو گیا فرمایا ابن عمر نے چل یہانتک کہ جب قریب

شفق کو قریب ہوا سو اوسی آخری پس مغرب کی نماز پڑہی پہر تہوڑی دیر ٹہرے یہانتک کہ شفق
غائب ہوگئی پہر نماز عشا پڑہی پہر کہا کہ جب رسول الله صلعم کو جلدی ہوتی تہی سفر میں تو
وہ ایسا ہی عمل فرماتے تھے اور یہی حدیث ابو داود نے ابن جابر وغیرہ سے بہی روایت کی
ہے اور وہ نافع سے روایت کرتے ہیں اسکی جواب میں جو مولف معیار نے کہا کہ یہہ حدیث منکر ہے اسلئے کہ
مخالف ہے صحاح کے اور ضعیف ہے اسلئے کہ ایک راوی اسکا محمد بن فضیل مجروح ہے کہ نسبت
کیا گیا ہے طرف رفض کے اور مقلب الاحادیث ہے اور حدیث مرفوع کو موقوف کر دیا کرتا تہا انتہی
اسکا جواب یہہ ہے کہ یہہ حدیث ہرگز مخالف روایت صحاح نہیں ہے تفصیل اسکی گزر چکی البتہ زعم مولف
کے مخالف ہے اور زعم مولف عبارت صحاح سے نہیں اور ہرچند کہ تفصیل روایات صحاح اور
معاملہ ہر یک حدیث کی پیشتر مذکور ہو چکے لیکن یہانپر بطرز اختصار دوبارہ مستقلاً بہی لکہا جاتا ہے
الروایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے اور روایت بخاری جو جمع التقدیم میں نقل کیے ہو انہین
جمع بین المغرب والعشاء کا ذکر نہیں اور نہ کوئی قرینہ مخالف جمع صوری موجود ہے انہیں پس روایات مذکورہ
اسلئے وارد مخالف اوسکی نہیں ہے اور روایت ابی داود و ترمذی جو معاذ سے مروی ہے اور اوس میں یہہ لفظ ہے
وَإِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ الْمَغْرِبِ أَخَّرَ الْمَغْرِبَ حَتَّى يُصَلِّيَهَا مَعَ الْعِشَاءِ وَإِذَا ارْتَحَلَ بَعْدَ الْمَغْرِبِ عَجَّلَ
الْعِشَاءَ فَصَلَّاهَا مَعَ الْمَغْرِبِ اسمین کچہ ادای نماز کا قبل غیبوبت شفق یا بعد غیبوبت شفق کے ذکر نہین ہے پس
ممکن ہے کہ جب رسول الله صلعم تاخیر مغرب فرماتے ہون تو انتظار فرماتے ہون کہ جب غروب شفق
قریب ہوتا ہو تو نماز مغرب ادا کرتے ہون اور بعد اوسکی جب شفق غائب ہو جاتی ہو تو نماز عشا ادا فرماتے
ہون پس یہہ حدیث مذکور ابی داود مبین ہوگی دونو روایتون مجمل و محتمل کے اور بالفرض اگر روایت
مذکورہ مخالف بہی ہوان دونو روایتون کے تو مخالفت ابی داود کی اپنی روایت سے بہی اور مخالفت
انہین کی ترمذی سے بہی حدیث کو ضعیف نہین کر دیتی اسلئے کہ ابو داود و ترمذی بہی مرتبہ مین کم نہین
ہین کما لا یخفی اور یہہ روایت مسلم کے نافع سے أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ جَمَعَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ
وَالْعِشَاءِ بَعْدَ أَنْ يَغِيبَ الشَّفَقُ الخ اسکی معنی یہہ ہین کہ جمع جو بین المغرب والعشا متحقق ہو تو بعد غیبوبت
شفق کے تہا پس اس سے یہہ لازم نہین آتا کہ نماز مغرب کو بہی بعد غیبوبت شفق کی پڑہا ہو بلکہ
جائز ہے کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کی پڑہی ہو اور متصل اوسکی بلا فاصلہ جلدی شفق غائب

ہوئی ہو بعد اسکے نماز عشا پڑہی ہو پس جمع بین الصلوتین بعد شفق ہی کے متحقق ہوا اگرچہ
نماز مغرب پیش از غیبوبت شفق ادا ہوئی پس اس روایت مسلم سے بھی روایت مذکورہ مخالف نہو
اور یہہ روایت ترمذی ابن عمر سے ہی انہ استغیث علی بعض اہلہ فجد بہ السیر واخر المغرب حتی غاب الشفق
ثم نزل فجمع بینہما یا انکہ مخالفت اسکی ابوداؤد کو مضر نہین بھی مخالف روایت مذکورہ نہین
اسلیئے کہ شفق دو قسم ہے ایک شفق سرخ اور ایک شفق سفید پس وہ جو روایت ابی داؤد مین ہے
کہ نماز مغرب قبل غروب شفق کے پڑہی ممکن ہی کہ مراد اوس سے شفق سفید ہوا اور وہ جو روایت
ترمذی مین واقع ہوا کہ ابن عمر رض نے نماز مغرب مین تاخیر کی یہانتک کہ شفق غائب ہوئے پھر اترے
الخ پس مراد اس سے شفق سرخ ہی اور نزدیک امام ابی حنیفہ رح کے روایت مختار مین شفق سرخ کے
بعد وقت نماز مغرب باقی رہتا ہی غیبوبت شفق سپید تک تو پڑہنا نماز مغرب کا وقت عشا مین لازم
نہوا اور جمع بین الحدیثین متحقق ہوا بلا تکلف و تعسف قال فی مجمع البحار ناقلا عن النہایہ الشفق یقع علی
الحمرۃ فی المغرب بعد الغروب وعلی البیاض الباقی بعدہا انتہی اور روایت بخاری کی جو سالم بن
عبد اللہ سے مروی ہی جسمین یہہ ہے قلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی اذا سار میلین او ثلثۃ ثم
نزل فصلی الخ بہی منافی نہین اسلیئے کہ سوار تیز رفتار غروب شمس سے لیکر قبل دخول عشا تک دو
تین میل سے زیادہ جا سکتا ہو اور روایت بخاری کی جو اسلم سے نقل کی ہی جسمین یہہ ہی
فاسرع السیر حتی اذا کان بعد غروب الشفق ثم نزل فصلی المغرب والعتمۃ جمع بینہما الخ اسکا
جواب وہی ہی جو روایت ابی داؤد و ترمذی مین گذر چکا اور روایت نسائی کی جو اسمعیل بن عبد الرحمن
سے نقل کی جسمین یہہ ہے فلما غربت الشمس ہبت ان اقول لہ الصلوۃ فسار حتی ذہب بیاض
الافق و فحمۃ العشاء ثم نزل الخ جواب اسکا یہہ ہی کہ اولا تو اسکی مخالفت ابوداؤد کے
روایت کو مضر نہین اور ثانیا یہہ کہ مراد فحمۃ العشاء سے اسجگہہ اول لیل ہے کہ جسکی جائی زمین
سے وقت مغرب کا جاتا رہنا ضروری نہین اور مراد بیاض افق سے وہی فحمۃ العشا ہی اور اول
لیل مین مشاہد او محسوس ہے کہ فی الجملہ سپیدی جانب غرب مین ہوتی ہی سوا اس سپیدی کے
جو بعد شفق سرخ کے ہوتی ہی اور اوسکی زائل ہونے سے وقت عشا داخل ہوجاتا ہی قال
فی مجمع البحار فحمۃ العشاء ہی اقبالہ و اول سوادہ یقال للظلمۃ بین صلوتی العشاء فحمۃ انتہی

... مذکور ... اور ... باقی رہی روایت مذکورہ مین تضعیف راوی بوجہ تشیع ...
محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہو تو اسکی وجہ تشیع ہو بقول ابن حجر ...
اور نسبت تشیع کی کیا ہی لیکن نسبت تشیع سی حدیث انکی ضعیف اور متروک نہین
ہوتی اہل تشیع سی ... اور بدعت مفسقہ سی جب روایت متروک ہوتی ہو کہ ...
ہو طرف بدعت کی ... ہو اوسکی اور حدیث مذکور اس قسم سی نہین قال فی شرح نخبۃ
ثم البدعۃ اما ان یکون بمکفر او بمفسق والاول لا یقبل صاحبہا الجمہور والثانی یقبل من لم
یکن داعیۃ فی الاصح الا ان یروی ما یقوی بدعتہ ... علی المختار وبہ صرح الجوزجانی شیخ
النسائی انتہی اور یہی جواب ہو سکتا ہو باقی اعتراضات کا جو مؤلف معیار نے اور روات
احادیث کے کئی ہین اور اگر کہا جاوے کہ اگرچہ یہ روایتین متروک نہین لیکن مقابلہ روایات
صحیحہ صحاح مین نہین ہو سکتین اسلئے کہ وہ روایات ان نصوص سی معارض ہین تو جواب اسکا یہ
ہی کہ یہ امر جب قائل کو نافع تھا کہ روایات مذکورہ صحاح اور ان روایتون مین مخالفت ثابت
ہوتی اور بلا قصد تطبیق نہ ہو سکتی اور جب ہمنی وجہ واضحہ تطبیق کے بیان کر دی تو مخالفت
کہان رہی کہ اوسکی سبب سی ترجیح روایات صحاح کیجاوے اور وجہ جو چوتھی روایت نسائی
مین مؤلف معیار نے کہا کہ وہ شاذ ہی اسلئے کہ اسمین یہ ہو کہ ابن عمر نے اس بات مین مغرب
و عشا کو شفق ڈوبے اور عصر کے بیچ مین پڑھا حالانکہ یہ امر مخالف ہی صحاح کی جواب اسکا
ہو چکا کہ یہ امر اصلا مخالف صحاح نہین کہ مرسل پر دیکھو شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہو
رہ جو پہلے مؤلف معیار نے ... روایۃ ابی داود عن جابر ... قولہ رواہ عبد اللہ بن
العلاء عن نافع تعلیقا والتعلیق لا یکون حجۃ انتہی کلام غیر متحمل ہی اسلئے کہ بحث تعلیق
کے مطلقا ممنوع نہین ہی بلکہ حدیث معلق جسوقت دوسری طریق سے مسند مروی ہو
تو البتہ حجت ہوتی ہی اور اوسکی حجت مین کسیکو کلام نہین ہی قال فی شرح نخبۃ الفکر
قد یحکم بصحتہ ان عرف بان یجی مسمی من وجہ آخر انتہی اور دونو حدیثین مذکور اسطرح
ہین کہ ابو داود نے انکو بوجہ آخر مسند ذکر کیا ہے وعبارتہ حدثنا ابو داود حدثنا
محمد بن عبید المحاربی حدثنا محمد بن فضیل عن ابیہ عن نافع وعبد اللہ بن واقد ان مؤذن

ابن عمر قال الصلوٰة قال سر حتی اذا کان قبل غیوبۃ الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء ثم قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا عجل بہ امر صنع مثل الذی صنعت فسار فی ذلک الیوم واللیلۃ مسیرۃ ثلاث قال ابو داؤد ورواہ ابن جعفر عن نافع نحو ہذا باسنادہ حدثنا ابو داؤد حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی قال اخبرنا عیسی بن جابر ہذا المعنی قال ابو داؤد ورواہ عبد اللہ بن العلاء عن نافع قال حتی اذا کان عند ذہاب الشفق نزل فجمع بینہما انتہی اب محل غور ہی کہ پچھلی روایت جسمین محمد بن فضیل ہین اسکو ابو داؤد کہتے ہین کہ ابن جابر نے نافع سے ساتھ اسناد اپنی کے روایت کی پھر اسناد اپنی ابن جابر تک ساتھ قول اپنی کے حدثنا ابراہیم بن موسی الرازی الخ بیان کر دی پس حدیث مذکور معلق کیونکر ہو ہی اسلئی کہ تعلیق عبارت ہے اسقاط راوی کا اول سند سی ایک ہو یا زیادہ کما قال فی مقدمۃ المشکوٰۃ وغیرہ وان سقط واحد او اکثر من اول السند یسمی معلقا وہذا الاسقاط تعلیقا انتہی اور علی التسلیم روایت مذکورہ سند مذکور ہوی ساتھہ اسناد محمد بن عبید المحاربی کے پس لائق حجت ہوئی اور جب یہہ امر ثابت ہوا کہ روایت مذکورہ مخالف روایت شیخین کے نہین اور محامل صحیحہ صریحہ جمع بین الروایتین کے موجود ہین پس تقدیم صحیحین اوپر غیر صحیحین کے جو کلام شاہ ولی اللہ سی نقل کی ہی ہمکو کچھہ مضر نہین اسلئی کہ تقدیم اور ترجیح وقت تعارض اور عدم امکان تطبیق کے کیجاتی ہی کما مر مرارًا اور یہہ قاعدہ کہ جو حدیث ضعیف مقابل صحیح کے پڑی وہ منکر ہوتی ہی مسلم ہی لکن ہمین مضر نہین اسلئی کہ اولًا حدیث مذکور ضعیف نہین کما مر اور ثانیا یہہ کہ مقابلہ بین الحدیثین در صورت تطبیق کے باقی نرہا پس زعم مؤلف معیار باطل ہوا کہ جمع صوری مرتبہ ثبوت کو پونہچی اور کوئی دلیل صاحب تنویر کے موافق قواعد بحث کے مؤلف معیار سے اٹھہ نسکے اور وہ حدیث مرویہ طحاوی جو مؤلف معیار نے خود نقل کر کے اسکا ضعف ثابت کیا ہی ہمکو اسکی جواب سی علاقہ نہین اسلئی کہ ہماری مستندات سی وہ نہین ہی اور نہ ہماری استدلال اوسپر موقوف چھٹی دلیل صاحب تنویر کی یہہ ہے کہ امام محمد رح نے اپنی موطا مین نقل کیا ہی سند اپنی کے کہ عمر رض نے نامہ لکھا اطراف بلاد مومنین مین کہ اوسمین منع کیا تھا جمع بین الصلوتین سی اور یہہ خبر دی کہ جمع کرنا دو نماز دونکا ایک وقت صلوٰۃ مین کبیرہ ہی کبائر مین سی اور اس نامہ پر کسی صحابی کا انکار نہین پایا گیا پس معلوم ہوا کہ جمع بین الصلوتین جو احادیث جمع مین وارد ہی

معمول سے جمع صوری ہے اسکی جواب میں جو مؤلف معیار نے کہا ہے کہ منع کرنا مرزا کا جمع
بین الصلوتین سے حالت اقامت میں تھا نہ سفر میں انہو ساقط ہے تھا اسلئی کہ نفی جمع صلوتین سے فی وقت
واحد مطلق الاطلاق وارد ہے اوسکو بلا قرینہ اور برہان کے حالت حضر پہ محمول کرنا کیونکر مقبول ہو
سو یہ جو ہوا اور اگر کہئے کہ با احادیث مذکورہ جمع سفر کی بھی مطلق کو مقید بحالت حضر کیا گیا تو کہا جاوے گا
کہ محامل صریحہ احادیث مذکورہ کی مفصلا مذکور ہو چکی منصف بصیر پر دیکھیں اوسکو سے خوب واضح
ہوگا کہ کیوں دونوں میں سے حضر اور قطعا دلالت اوپر جمع حقیقی کے نہیں ہے پس قرینہ صارفہ ہے
مطلق کو طرف مقید کی نہیں ہوسکتی اور مؤلف تنویر نے حدیث طبرانی البطور تائید ذکر کے بھی اگر حدیث ذکر
سفر ہو اور تائید مذکور بالفرض صحیح ہو تو نہ ہوا اوسکی اور خصوصیت سے مدعا ہمارا باطل نہیں ہوتا اور وہ جو حدیث
ابو داؤد مع اوسکے مذکورات مؤلف تنویر کے خود مؤلف معیار نے نقل کی ہے اور بصراحت تمام جمع صوری
پر دال ہے مسلم ہے اور مؤید ہے ہمارے مدعا کی اور وہ جو مؤلف معیار نے اوسکی جواب میں کہا ہے
کہ یہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل قابل احتجاج نزدیک علماء شافعیہ کے نہیں ہوتی حال اوسکا
یہ ہے کہ اول تو حدیث مذکورہ مرسل نہیں صحیح متصل الاسناد ہے البتہ مؤلف معیار نے اپنے زعم فاسد
سے اوسکو مرسل ٹھہرایا ہے کیونکہ حدیث مذکور کے نسخ قدیمہ قلمی سے اور بھی نسخ جدیدہ مطبوعہ سے
ہم نقل کرتے ہیں حدثنا عثمان ابن ابی شیبة وابن المثنی وہذا لفظ ابن المثنی قالا حدثنا ابواسامة
قال ابن المثنی قال اخبرنی عبد الله بن محمد بن عمر بن علی بن ابی طالب عن ابیہ عن جدہ ان علیا
کان اذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس حتی تکاد ان تظلم ثم ینزل فیصلی المغرب ثم یدعو بعشائہ فیتعشی
ثم یصلی العشاء ثم یرتحل ویقول ہکذا کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یصنع انتہی اب غور کرنا چاہیے
کہ یہ روایت عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی ہے اور وہ دونو روایت کرتے ہیں ابواسامہ
سے مثلا کہ ابواسامہ کہتے ہیں کہ مجھکو خبر دی عبد اللہ بن محمد نے اور وہ روایت کرتے ہیں اپنے باپ محمد
کہ انہوں نے روایت کی اپنے باپ عمر بن علی بن ابی طالب سے اور یہ عمر دادا ہوئے عبد اللہ بن محمد کے پس ثابت
ہو محمد بن عمر کی علی سے سو سی کہ یہ مبحوث عنہ ہے اور محمد بن عمر علی سے بھی کب روایت کرتے ہیں کہ انکی ملاقات
علی سے بھی ورا حتی اتصال سند کے درکار ہو وہ تو اپنے باپ عمر سے روایت کرتے ہیں اور اونکی باپ عمر
احوال اپنے باپ علی کا جو دیکھا ہے نقل کرتے ہیں پس اسنادا حدیث متصل ہے اور زعم ارسال جسکو مؤلف

معیار نے جواب قرار دیا ہی باطل ہوا اور حدیث قوی مسند مقبول مؤلف معیار ہی تائید ہماری مدعا
کے بخوبی ظاہر ہی شاید مؤلف معیار نے یہہ زعم کیا کہ ضمیر مجرور عن ابیہ کی راجع ہی طرف عبد اللہ کی اور
ضمیر عن جدہ کی راجع ہی طرف محمد کے کہ وہ باپ ہین عبد اللہ کے اور دادا او نکی علی ہین پس موافق
اس زعم کے واسطے اتصال سند کی ملاقات محمد بن عمر کے علی سے ضروری درکار ہی اور بدون ملاقات حدیث
مرسل ہوگی اور یہہ زعم باطل ہی اولاً اسلیئے کہ اسمین انتشار ضمیرین لازم آتا ہی اسواسطے کہ ضمیر ابیہ کے
تو راجع ہوے طرف عبد اللہ کی اور ضمیر عن جدہ کی راجع ہوئی طرف محمد بن عمر کی اور ثانیاً اسلیئے کہ ارجاع
ضمیر عن جدہ کا طرف اب راوی کے خلاف ظاہر ہے جبتک کوئی قرینہ صارفہ عن الظاہر موجود نہوگا تو عدول
ظاہر سے بادرست صحیح نہین قال العلی القاری فی المرقاۃ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یحتمل ان یکون
الضمیر راجعاً الی عمرو ویکون الحدیث مرسلاً لان جد عمرو وہو محمد بن عبد اللہ بن عمرو تابعی وان یکون
راجعاً الی شعیب مع تاویل من تفکیک الضمیرین فالحدیث متصل الخ اور نظایر اسکی جسمین ضمیر عن جدہ کو
راجع کیا ہی طرف راوی کے نہ باپ اوسکی کے کثیر ہین لیکن ہم دو چار بطور مشتے نمونہ خرواری ذکر
کرتے ہین تاکہ بطلان زعم ارجاع ضمیر کا طرف اب راوی بلا قرینہ صارفہ ظاہر ہو جاوے روی
الترمذی وابو داؤد عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم انہ قال فی المستحاضۃ تدع الصلوۃ
ایام اقرائہا قال یحیی ابن معین جد عدی اسمہ دینار کذا فی المشکوۃ وفی شرح نخبۃ الفکر ومنہ من
روی عن ابیہ عن جدہ وجمع الحافظ صلاح الدین العلائی من المتاخرین مجلداً کبیراً فی معرفۃ من روی
عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم کبہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلعم فحکیم ہو ابن معاویۃ بن حیدۃ
القشیری فالصحابی ہو معاویۃ وہو جد بہز انتہی اور قطع نظر ازین ہم کہتے ہین کہ الفاظ مذکورہ حدیث
ابی داؤد محتمل ہین اس معنی کی بھی جسمین سند حدیث متصل ہو سکتی ہی پس مرسل کہنا حدیث کو قطعاً بنا
احتمال آخر مرجوح کے کسطرح تسلیم کیا جاوے اور وہ جو مؤلف معیار نے کہا کہ یہہ روایت طحاوی کے
عائشہ سے قالت کان رسول اللہ صلعم یؤخر الظہر ویعجل العصر ویؤخر المغرب ویعجل العشاء الخ ایک
راوی اسکا مغیرہ بن زیاد موصلی ہی کہ وہ مجروح ہی اور وہمی تھا انتہی اسکا جواب ہمارے کلام سابق سے
بہت واضح ہی کہ علی تقدیر تسلیم اسبات کی کہ راوی اس حدیث کی مغیرہ بن زیاد موصلی ہی ہم کہا جاتا
ہی کہ یہہ موافق اصطلاح صاحب تقریب کے مرتبہ خامسہ مین سے ہین اور حدیث اس طبقہ کی مطلقاً مردود

نہیں ہے خصوصا جس وقت کہ بہ سبب ... ہو ... خیر مجرد ہیں کے چند ... موجکا مو
ہوتی ہے مؤلف معیار کے اعتراضات جو جمع صوری پر کئے تمام ہو چکے اور جواب ہر ایک کا بتفصیل مفصل
بیان ہو چکا ... ثابت ہو گئی یہ بات کہ تعصب اور عنادی مولف معیار سے ... ہر آیا
جو انہوں نے کہا ہے کہ یہ جمع صوری سفر میں جس طرح از راہ نقل باطل ہے از راہ عقل بھی باطل ہے
اسلئے کہ یہ جمع مسلمین رخصت ہے حق مسافرین کے کہ انکو اپنے وقت میں نماز پڑھنا شاق
ہوگی اسواسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دی ہے پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر میں
جمع صوری ہے تو یہ جمع رخصت نہ رہی اور مصیبت ہو گئے اسواسطے کہ آخر جزو اول نماز کا اور اول جزو دوسری
نماز کو پہچاننا خواص سے بھی مشکل ہے چہ جا عوام مسلمین انتہے کلام ہم کہتے ہیں اسلئے کہ نص شرعیہ میں ملیم
نہیں ہو کر جاہل جانتے رہا بھی اور پھر عمل بالتکلف کرسکے شارع نے تعلیم علم ضروریات دین خصوصا ابتدا اور انتہا
اوقات صلوۃ کو فرض کیا ہے پس اگر کسی نے عالم کو طرق اور شرائط رخصت مخصوصہ کے معلوم نہوں تو نہوں
مدار رخصت کا امکان عمل ہے جہال نہیں ہے کہ اس امکان کے جاتی رہنی سے نفس رخصت نہ رہے اور رفق جو
رخصت میں معتبر ہے جاتا رہے بلکہ رفق احکام شرعیہ کا اور جتنے احکام کے ساتھ شرائط مرتب ہوتا ہے پس
اگر کسیکو وہ احکام یا شرائط اسکی معلوم نہوں تو جانب شارع سے رفق میں کمی نہیں ہے مکلف نے
اپنی قصور بیانی سے اسکو اختیار نکیا مثلا غسل رجلین کا جو فرض ہے وضو میں شارع نے خفین پہننے والے
سے بطور رفق کے ساقط کیا اب اگر کوئی کہے کہ رخصت اسقاط غسل رجلین تو واسطے آسانی عوام مومنین
کے تھی اور ہر عامی کو احکام مسح خفین کی نہیں معلوم ہوتی کہ مجلد ہوں یا منعل یا ثخین اور مدت مسح مسافر
کے کیا ہے اور مقیم کے کتنی اور خرق خف کسقدر مانع ہے جواز مسح سے اور کسقدر نہیں مانع اور خرق دو خف
کا جمع کرکے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہے یا خرق خف واحد کا پس اس رخصت میں تو زیادہ دشواری ہے
اور رفق نہیں تو جواب یہ ہے کہ شارع نے حکم رخصت واسطے رفق مومنین کے مع شرائط کر دیا پھر اگر کوئی
ناواقف ان احکام اور شرائط کو سمجھا نے تو رخصت میں سے معنی رفق جاتی نہ رہینگے اور ثانیا اسلئے
کہ اول نماز کا آخر وقت اور دوسرے نماز کا اول ساتھ تحری اور تخمین صحیح کی ہر مسلمان معلوم کر سکتا ہے پس
ممکن ہو کہ حکم رخصت اوپر تحری اور تخمین کے مرتب ہو اور وہ جو محلی سے نقل کیا ہے کہ تخمین اول
اوقات اخص خواص کر سکتے ہیں اور عوام مسلمین کو رائی تخمین نہیں ہوتی انتہی سو خلاف ہے اسلئے کہ

عوام مسلمین کو رای تخمین و تحری ہوتی تو صدہا حکم شرع رای و تخمین مسلمین پر مفوض اور مرتب نہوتی مثلاً جب
کسیکو نماز مین شک واقع ہو تو حکم ہی کہ تحری کرکے ظن غالب پر مبنی کر سجدہ سہو آخر صلوۃ مین کر لی کما رواہ
البخاری و مسلم نے حدیث عبد اللہ بن مسعود اذا شک احدکم فی صلوتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم
لیسجد سجدتین اور اسیطرح جب مصلی کو جہت قبلہ معلوم نہو اور کوئی بتانیوالا بھی میسر نہو تو تحری کرکی
ظن پر بنا کرے اور ایسی ہی اکثر مسائل مین غالب ظن اور اکبر رای مبتلے بہ کی معتبر ہے پس اگر عوام مسلمین کے
لئی رای تخمین نہین تو یہہ احکام کیونکر صحیح ہونگی البتہ رای اجتہادی عوام مسلمین کو نہین ہوتی اور ائمہ رحمہم اللہ
یعنی مجتہدین کے لئی ہوتی ہی ثانیاً اسلئی کہ یہہ کیونکر معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم نے جمع بین الصلوتین
واسطی ترخیص عوام کے فرمایا تہا جسقدر احادیث جمع صلوتین فی السفر کے صحاح وغیرہ سی منقول ہین ان
کسی سی یہہ امر ثابت نہین ہی کہ یہہ جمع صلوتین واسطی ترخیص عوام مسلمین کے ہی اگر کہا جاوی کہ حدیث عبد اللہ
بن عباس رض مین یہہ امر واقع ہی کہ فرمایا انہون نے کہ یہہ جمع بین الصلوتین اسواسطی کیا تا کہ امت کو حرج
واقع نہو اس سی یہہ معلوم ہوا کہ یہہ جمع رخصت ہی واسطی سب امت کی تو ہم کہین گے کہ یہہ قول ابن عباس رض
کا جمع حضر مین تہا نہ سفر مین اور عمل ظاہر اس حدیث پر متروک ہی بالاتفاق الا بتاویل جمع صوری یا عذر
مرض کے پس جمع سفر مین حکم حضر کیونکر جاری ہوگا خصوصاً بقول مولف معیار کہ جمع حضر کو جمع سفر
سی علحدہ قرار دیکر قیاس احدہما علے الاخر کو محال جانتا ہی علاوہ یہہ کہ حدیث ابن عباس رض
بالاتفاق ماول ہوئی ساتہہ تاویل جمع صوری یا عذر مرض کے اور رخصت ہونا اسکا واسطی امت
کے مصرح ہوا تو پہر جمع صوری عوام مسلمین کے لئی رخصت ہو گئی اور احتمال تضییق تراشیدہ صاحب
محلے کے بقول ابن عباس ساقط ہو گیا اگر کہا جاوی کہ فعل رسول اللہ صلعم کا واسطی اقتدای امت کی
تہا پس فعل رسول اللہ صلعم موجب ترخیص ہوا واسطے امت کی تو جواب یہہ ہے کہ جمیع عزائم و رخص
جنپر حضرت رسول اللہ صلعم واسطی عمل و اقتدای امت کی عمل فرماتی تہی انمین یہہ امر ضروری نہین
ہی کہ ہر عامی کو لیاقت اقتدا ہر فعل کی ہو پس جسکو لیاقت عمل کرنے کی کسی فعل مخصوص پر
بسبب بے علمی وغیرہ کی نہو گی تو وہ شخص اقتدا اس فعل مین نہین کر سکتا رابعاً اسلئی کہ ابن عبد البر
وغیرہ معشر شافعیہ نے جو جمع صوری سفر کو ضیق سمجہہ کر جمع حقیقی کیطرف گئی بانکہ احادیث جمع
سفر مین کہین یہہ مضمون نہین ہی کہ یہہ جمع سب عوام کی لئی رخصت ہی اور جمع حضر جو حدیث ابن عباس

یعنی راوی ہی ابن ابی حسین جیسا مرسل ہے گزر چکا ہے کہ یہ جمع بھی جمع صوری ہے اور حضر کے تھا اور وہ اتفاقی تھی
مدینہ کے بہت سے وقت نمازیں ایک ساتھ اوراتی سوی تھی اتفاقاً ایسا کیا جمع در المدینہ جیسے جمع ہیں جو جمع سفر
میں عمر کے بھی کیونکر جائز ہوتی ہے جیسا کہ ہم شافعیہ ہیں جمع حضر میں جو جواب دیتے ہیں وہی جواب ہم جمع
سفر میں بتا دیتی شافعیہ نے جمع حضر میں جواب دیا کہ یہ جمع محمول ہے عذر مرض وغیرہ پر پس ہم کہتے ہیں
کہ احادیث جمع سفر علی تقدیر تسلیم جمع حقیقی کے محمول ہیں اوپر عذر مرض اور مانند اسکے پس تم ان احادیث
جمع سفر سے مستفاد حکم جواز جمع کیونکر دیتے ہو قال النووی ومنہم من قال ہو محمول علی الجمع بعذر المرض او
نحوه مما ہو فی معناه من الاعذار وہذا قول احمد بن حنبل والقاضی حسین من اصحابنا واختاره الخطابی
والرویانی والمتولی من اصحابنا وہو المختار فی تاویلہ الخ اور شافعیہ نے جمع صوری کو رخصت قرار دیا اور واجب کسی نے
نہیں کہا پس اگر بقول شافعیہ کے کسی کو اس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمع صوری کا بہ حرج اور ضیق
داخل عوام کے کیونکر ہوا حرج تو جب ممکن تھا کہ جمع صوری کو واجب کہا جاتا قال الزیلعی والدلیل علی ذلک
قلنا ما رواه مسلم عن ابن عباس رضی الله عنه انه قال جمع رسول الله صلی الله علیه وسلم بین الظهر
والعصر والمغرب والعشاء بالمدینة فی غیر خوف ولا مطر قیل له ما اراد بذلک قال اراد ان لا یحرج
امته وعنه انه قال صلی بنا رسول الله صلی الله علیه وسلم الظهر والعصر جمیعا والمغرب والعشاء
جمیعا فی غیر خوف ولا سفر ولا یری الشافعی رضی الله عنه الجمع من غیر عذر فکل جواب له عن هذا الحدیث فهو
جوابنا عن کل ما یرویه فی الجمع وهو غیر صحیح علی اصلنا ومن العجب ان ابا عمر وابن عبد البر انکر تاویلنا
فقال ان الجمع للمسافر رخصة ولو کان الجمع علی ما ذکروه من مراعاة آخر الوقت الاول واول الثانی
لکان ذلک ضیقا واکثر حرجا من اتیان کل واحد منهما فی وقتها لان وقت کل صلوة اوسع وامکن
من مراعاة طرفی الوقتین وقال ایضا ان ذلک لیس بجمع اذ لو کان یاتی بکل واحد منهما فی
وقتها لم تجز الی حدیث ابن عباس المخالف لمذهبه اولی بما اولنا وقال الرخصة فی التاخیر الی
آخر الوقت فقد اوله بما انکره علی خصمه فقلنا اذا کان المقیم یترخص بالتاخیر فالمسافر اولی علی ان ما
الانکار خرج منه عن سهولة ما ذکر من الحرج انما یلزم لو کان تاخیر الاولی الی آخر الوقت والتقدیم الثانیة
واجبا علیه ونحن لا نقول به وانما نقول له ان یقدم ویؤخر ان شاء رخصة فانتفی الحرج والله اعلم
انتہی پھر ایک دلیل مؤلف تنویر کی اس پر کہ مراد جمع سے احادیث جمع مسافر میں جمع صوری ہے یہ ہے کہ

فرمایا اللہ تعالی نے قرآن شریف مین اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا یعنے ہی نماز اوپر
مومنین کے مفروض موقت پس ہر نماز اپنی اپنی وقت مین اداکرنا ضروری ہوگا اسلئی کہ مفروض اسیطور
پر ہے اور بھی فرمایا اللہ تعالی نے حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی الآیہ اہل تفسیر اسکی معنی
یہہ کہتے ہین کہ محافظت کرو نماز ونپر باینطور کہ اداکرو ہر نماز کو اپنی اپنی وقت مین پس احادیث
جمع مسافر جو کچہہ کہ منقول ہوئی اور سوا اسکی باآنکہ دلالت اونکی اوپر جمع حقیقے کے نہین ہی کمامر
مفصلا علی تقدیر تسلیم صحتہ ودلالتہ علے الجمع الحقیقے مخالف ہونگی ان نصوص قطعی قرآن شریف کی اور
احادیث مذکورہ اخبار آحاد اور ظنی ہین پس نصوص قطعیہ کو کسطرح اوٹہا سکین گے اور اسمضمونکو
تبعا شیخ الاسلام العینی وغیرہ بوضاحت وتفصیل بیانکیا اسکی جواب مین مؤلف معیار نے ادلہ اور
مقدمات مفصلہ سی اعراض کرکے خلاصہ کلام صاحب تنویر لیکر جواب باینطور دیا کہ اس آیت مین لفظ الصلوۃ
کا جو معرف باللام واقع ہی عام ہی اور لام داخلہ اوپر اوسکی واسطے استغراق کی ہی اور احادیث آحاد جو جمع
مسافر مین منقول ہین ہرچند کہ ظنی ہین مگر ہمارے نزدیک تخصیص عام کتاب کے ساتہہ اخبار آحاد کی درست ہے
پس صلوۃ مسافر جامع کے جو اپنی وقت مین نہ واقع ہوئی بلکہ دوسری نماز کی وقت مین متحقق ہوئی خارج
اور مخصوص ہی حکم آیہ مذکورہ سے اور تخصیص عام کتاب کی جسطرح ہمنے تجویز کی یہی مذہب جمہور علما کا اور ائمہ اربعہ
سے یہی منقول ہی انتہی ملخص کلامہ جواب اسکا اولا یہ کہ مؤلف معیار پیشتر ثابت کرچکا ہی کہ اصل اور راجح لام
تعریف مین عہد ہی چنانچہ مبحث قلتین مین بہ امر مفصلاً گذر چکا پس لام داخلہ کو اوپر لفظ صلوۃ کی
آیہ کریمہ مین واسطے استغراق کے بلا وجہ وقرینہ کسطرح کہتا ہی اور اوپر عہد خارجی کے جو راجح ٹہرا ہی
اور ہرگاہ موافق تسلیم مؤلف معیار کے لام مذکور واسطے عہد کے ہوا تو پہر اوسمین عموم ہی نہوگا
تخصیص جو متفرع ہی عموم پر کیونکر ثابت ہوگی چنانچہ وہ عبارت توضیح جو مؤلف معیار نے نقل
کی ہی اوسمین یہہ قید مذکور ہی کہ عموم کی لئی وہ لام ہوتا ہی جسمین عہد نہو کما قال ومن الفاظ العام
المعرف باللام اذا لم یکن معہودًا انتہی وقال فی مسلم الثبوت وشرحہ واسم الجنس کذلک حیث
لا عہد فان العہد مقدم علی الاستغراق انتہی پس اب ہمکو اگرچہ اور جواب دینے کی حاجت نہین اسلئے
کہ مبنی کلام مؤلف معیار کا اسی پر تہا کہ لفظ صلوۃ کو عام قرار دیا پہر اوسمین اخبار آحاد
سی تخصیص جاری کی اور جب عموم اسکا اٹہہ گیا تو حکایت تخصیص بیکار ہوگئی لیکن چونکہ مؤلف

اس جگہ سہو مؤلف
معیار سے تعارض
واقع ہوا اور مؤلف
مذکور اسی بیجا تحول کو
فراموش کرکے جلدی کو
لکہ گئے

مذکور کو اس محل میں شغف اور دعوی بہت ہی اور اسی مدعا کو حرفی زبان میں بطور ثبت ذکر
کیا ہی لہذا الفقرۃ الیہ عود و الباطل اور بھی جواب دئے جاتے ہیں تا آنکہ یہ کہ عام نزدیک علماء محققین
کے وہ لفظ ہی جو مستغرق ہو جمیع افراد مفہوم واحد کو خواہ وہ مفہوم اس لفظ کا ہو یا مستفاد الیہ کا
کما قال فی التلویح المعتبر فی العام عند فخر الاسلام وبعض المشائخ رحمہم اللہ تعالی ہو انتظام جمیع من
المسمیات باعتبار امر مشترک فیہ سواء کان مع الاستغراق ام لا فالجمع المنکر عام عندہم سواء کان مستغرقا
اولا والمعتبر الاشتراک والاستغراق علی ما ہو اختیار المحققین فالجمع المنکر یکون واسطۃ بین العام
والخاص انتہی وقال فی موضع آخر ان الدلالۃ علی الاستغراق شرط فیما ہی فی العام انتہی وقال
الآمدی من ان تفسیر العام لفظ المستغرق لجمیع ما یصلح لہ بوضع واحد وقال ابو الفتح البغدادی فی کتاب الوجیز
الاسم المفرد اذا اتصل بہ الالف واللام کالدرہم والدینار دل علی الاستغراق انتہی وقال فی
مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم قال ابو الحسین البصری فی تفسیر العام اللفظ المستغرق
لما یصلح لہ وزاد فی المنہاج بوضع واحد انتہی ثم قال بحر العلوم واختار الشیخ ابن الہمام
ان العام ما دل علی استغراق افراد مفہوم واحد وہو احسن من تعریف ابی الحسین فانہ غیر جامع
للفظ کل وجمیع فانہما لیسا مستغرقین لما یصلحان لہ من الافراد بل لافراد ما اضیفا الیہ والمراد
بالاستغراق اعم من استغراق الاجتماع والانفراد انتہی جب یہ امر ثابت ہوا کہ عام میں استغراق افراد
کا شرط ہی بر مذہب محققین حنفیہ بلکہ شافعیہ کے بھی پس کہا جاتا ہی کہ آیہ کریمہ ان الصلوٰۃ کانت علی
المؤمنین کتابا موقوتا کے معنی یہ ہیں کہ نماز اوپر مومنین کے مفروض معین ہی کہ نکالنا اسکا اپنے
اوقات سے جائز نہیں قال الزمخشری فی الکشاف ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا محدودا
بالاوقات لا یجوز اخراجہا عن اوقاتہا انتہی وقال صاحب التفسیر المظہری محدودا بالاوقات لا یجوز اخراجہا
الا لمکن انتہی وہکذا فی النیشاپوری والبغدادی وغیرہ من التفاسیر پس اس تقدیر پر اگر الف لام کو واسطے استغراق
کے قرار دیکر لفظ الصلوٰۃ کو عام کہا جاوے تو معنی یہ ہونگے کہ جسقدر افراد صلوٰۃ کے ہیں خواہ فرض ہوں
یا واجب سنت ہوں یا نفل مستحب مباح ہوں یا مکروہ سب اوپر مومنین کے مفروض موقت ہیں کہ نکالنا
کسی فرد کا وقت معین اسکی سے جائز نہیں اور یہ امر بدیہی البطلان ہی کہ نمازیں مسنون اور نوافل اور
مکروہ وغیرہ سب مومنین پر فرض ہو جائیں اور سب کے واسطے اوقات معینہ قرار پائیں پس صلوٰۃ کو آیہ کریمہ میں

عام کیونکر کہہ سکین گے اور وجہ مؤلف معیار نے نماز فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشا کو افراد نماز مین سے ذکر کرکے تقریر عموم کی ہی ثبوت عموم کے لئے کافی نہین اسلئے کہ یہہ کرات بعض ہین افراد صلوۃ کی فقط انکی لینے سے عموم متحقق نہین ہو سکتا جبتک استغراق جمیع افراد کا نہو پہر تخصیص اسکی جو مرتب تہی عموم پر کیسے صحیح ہو گی بلکہ حق یہہ ہے کہ لام داخل اوپر لفظ صلوۃ کی واسطے عہد کے ہے اور اشارہ ہے اُس سی طرف اس صلوۃ مفروضہ کے جسکا پہلے آیات متعددہ مین مثل وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ الآیہ اور وَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَوٰةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَقُعُودًا الآیہ کے ہو چکا ہی پس معنی آیہ کریمہ کے یہہ ہوئے کہ صلوۃ مفروضہ معینہ جسکا ذکر پہلے ہو چکا اوپر مومنین کے مفروض موقت ہی کہ اخراج اسکا اوقات معینہ اُنکی سے جائز نہین پہر اخبار اس حکم صلوۃ مفروضہ کو حق مسافرین ساتہہ اخبار آحاد کے اٹہا دینا نسخ ہوگا قرآن کا اور نسخ قرآن ساتہہ اخبار آحاد کے نزدیک حنفیہ کے بلکہ نزدیک امام شافعی اور محققین اہل مذہب انکے کی اصلا درست نہین یہانتک کہ نزدیک امام شافعی کے تو حدیث متواتر اور مشہور سے بہی نسخ کتاب صحیح نہین قال فی مسلم الثبوت یجوز نسخ الکتاب بالسنة خلافا للشافعی قطعا انتہی وقال فی التوضیح اما الناسخ فہو الکتاب او السنة لا القیاس ولا الاجماع فیکون اربعة اقسام نسخ الکتاب بالکتاب او السنة بالسنة او الکتاب بالسنة او بالعکس وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالی بفساد الاخیرین انتہی مختصرا وقال فی کتاب الوصول نقل عن الشافعی رضی اللہ عنہ انہ قال نسخ الکتاب بالسنة ممتنع انتہی وقال الآمدی فی الاحکام الاکثر علی جواز نسخ الکتاب بالسنة وبالعکس وللشافعی قول بخلافہما انتہی اور بعض شافعیہ اپنے امام کا مذہب چہوڑکر جو نسخ کتاب ساتہہ سنت کی تجویز کرتے ہین تو سنت متواترہ سے نہ اخبار آحاد سے بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ کا بہی نسخ نہین کر سکتی کما قال فی کتاب الوصول لا یجوز نسخ ما ثبت بالقرآن والسنة المتواترة باخبار الآحاد انتہی اور نزدیک حنفیہ کے اسواسطے کہ کہا مسلم الثبوت مین واستدل بان لا وصیة لوارث نسخ الوصیة للوالدین والاقربین واعترض بانہ من الآحاد فلا یجوز اتفاقا انتہی پہر مؤلف معیار نے جو اس بحث کو تطویلات تمام زبان عربی مین ذکر کیا ہی اسکا جواب ہم بہی عربی بولی مین دیتے ہین اسلئے کہ اردو مین جواب دینا واسطے تفہیم عوام مومنین کے تہا وہ تو مفصلا ہو چکا قولہ فاعلم ان لنا دلیلین علی الجواز الاول ما قال الفاضل المحقق فی التنقیح ہو ان عام الکتاب قطعی المتن ظنی الدلالة وخاص الخبر بالعکس فتساویا فوجب الجمع فی المسلم تبعا للتحریر یرد علیہ مع ابتنائہ علی ظنیة الدلالة ان قطعیة دلالة الخبر ضعیف لضعف ثبوتہ لان الدلالة فرع

ثبوت بعمومه في قطعية الكتاب خبر مساواة او اولى فبه قطعية دلالة الخبر يعني ان ثبت ثبت مدلوله يقينا في ثبوت
ثبوته غير قطعية المساواة انتهى فقلت وبالله سبحانه التوفيق ان عدم تخصيص عام الكتاب باخبار الآحاد ومبنى على
كونه عاما ولا شك من قبل ان هذا المسلوب في الثلاث تبايم بل الكلام في عمومه ثمة فالكلام في جواز تخصيصه
بناء على الذاتية كما قطعنا النظر عن عدم عمومه وقطعنا نزلوا ان اصل الجواب تسليم قطعيته ولا ندعي
مطلقا كما سيجيء لكن حاصل التحرير لا نزل وأجاب بمنع قطعية دلالة الخبر لتسلب ثبوته ففيه شئ انتهى. اقول تعتبر ان
دلالة الدال منها لدال قطعيتها قطعية الموضوع فما لم يكن الموضوع قطعيا لم يكن قطعية صفته مشترة اذ قيل ان جاءني زيد قائما
يدل قطعا على ثبوت القيام لزيد فلا بد لدلالة القطعية ان يتحقق هذه الحالة في الواقع قطعا واذا وقع الشك
في تحققها الواقعي فكيف تدل قطعا على ثبوت القيام له فالخبر انما يثبت الحكم الشرعي من حيث كونه خبر الرسول
لا من حيث كونه كلاما دالا على المعنى كما هو الظاهر فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يمكن الا بكونه خبرا قطعا
واذا وقع الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وقع الشبهة في اثباته الحكم الشرعي وما قال القطعية بمعنى ان قطعية
دلالة الخبر بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله يقينا في صحت ثبوته انتهى فما لا نعتبر فالان القطعية بهذا المعنى راجعة الى مدلولات
الالفاظ متوقفة على ثبوت الدال وليست هي صفته به فضلا عن كونها قطعيا مع ان القطعية بهذا المعنى موجودة
في الموضوعات والمناكير والشواذ وغيرها مما لا يثبت الحكم الشرعي اصلا فكيف يجدي القطعية بالمعنى المذكور
الذي يوجد في افراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي ايضا نفعا وتوضيحه ان مدلول خبر الرسول صلى الله عليه وسلم الاحكام
الشرعية من حيث انه خبر الرسول صلعم فلما كان ثبوته متوقفا على ثبوت الخبر الدال عليه من جهة انه خبر الرسول صلعم
وانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء الثبوت فالخبر الدال عليه المروي بطريق الآحاد ليس ثابتا بالفعل
قطعا فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا ولا يجدي افادة لفظ الخبر المعنى المدلول عليه قطعا لان كونه حكما شرعيا
واجب العمل ليس من تلك الحيثية بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق صلى الله عليه وسلم والشبهة في كونه خبر
الرسول شبهة في اثباته الحكم الشرعي قطعا والقطعية بمعنى ان ثبت ثبت مدلوله لا نعتبرها ولا ننكره والقطعية بمعنى
ان الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعا التي فيها الكلام لم يثبت بكلامه هذا **قوله** اقول بناء هذا الدليل على قطعية
دلالة العام من الكتاب وهو المذهب المنصور المتفق عليه الجمهور ووجهه ان كل عام يحتمل التخصيص انتهى قلنا كون
العام ظني الدلالة ليس مبنيا بنفسه ولا مبينا بالبرهان والمختار المحققين من اهل الاصول قاطبة في بحث العام
العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص الا فيما لا يحتمل الاجزاء على عمومه بعد قبول المحتمل فهو كالمجمل يجب التوقف

ليظهر المراد خلافاً للشافعي فى ايجابه للظن حتى انه ينسخ الخاص عندنا ولا يخص بخبر الواحد ولا بالقياس حتى لا يكون لا صلوة الا بفاتحة الكتاب تخصيصاً لا قرؤوا ما تيسر من القرآن انتهى مختصراً وقال الآمدي من الشافعية فى الاحكام يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج اوجب طلبه اولاً لنا لو وجب طلب المجاز للتحرز عن الخطاء واللازم منتف قال عارض دلالته احتمال التخصيص قلنا الاصل نفيه انتهى وقال فى المسلم موجب العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس قال بحر العلوم فى شرحه اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف اصلاً لا يجوزه العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشياً عن دليل وان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين فى انه لا يخطر بالبال الخلاف اصلاً ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان فى انه لو تصور الخلاف لا يجوزه العقل فى الاول اصلاً ويجوزه فى الثانى تجويزاً عقلياً ويعده اهل المحاورات كلا احتمال ولا يعتبر فى المحاورة اصلاً والمراد ههنا المعنى الثانى فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعتد فى المحاورات احتمالاً بل نسب اهلها مبداه الى السخافة فهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع فى الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني فى شرح الهداية قد صح الحديث بلفظ المؤمن يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي على انه ظني محتمل للخصوص احتمالاً صحيحاً عرفاً ناشياً عن دليل فيجوز تخصيصه وان كان فى الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعاً للدلائل القطعية التى مرت فهي اسم العموم مدلول له وثابت به قطعاً لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه انتهى وما نقل المؤلف من التلويح ان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثيراً بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلاً بمعونة القرائن انتهى ومراده ان العام لاحتماله التخصيص غالباً يكون ظني الدلالة اجاب عنه بحر العلوم بان من ضرورة العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره فى العرف والمحاورة ومن اراد منه غير الموضوع له ينسب الى المكروه وبالكثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال فى العام المجرد اصلاً والكلام ههنا فيه فلا مجال للاحتمال كالخاص انتهى وما نقل عن البعض من انا لا نسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة شائع بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل انتهى واورد فى جوابه كلام صاحب التلويح فاعرضنا عنه حتى نثبته ونرد الجواب المنقول

من التسويح والنقل بترجيح قطعية العام ولا من ان لفظ العام موضوع للعموم قطعا وهو لازم له ومنفك
الاطلاق مدلول له كالخوض الا بدليل وثانيا انه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة لارتفع الامان من اللغة
والشرع وانتفيه ثم اجاب عن الاول وتبعه بحر العلوم بانا سلمنا وضع اللفظ للعموم مسلما وان ثبت
العموم حين الاطلاق هو مقتضى اللزوم منها لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول لقيام ما هو من شيوع
التخصيص احتمال المخصص وهذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول ولم يلزم الانفكاك بينهما لو سلمنا
الدلالة على العموم انتهى فنقض عليك ما ذكر ان الدليل الاول كذا الثاني من ترجيح قطعية العام تام
لا غبار عليه وقد تلقاه العلامة بحر العلوم وغيره من المحققين بالقبول ومشيدا اركانه وما ذكره المؤلف في
جوابه وتبعه بحر العلوم فهو مذكور في كلامه توضيحا للاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح ثم رده بحر العلوم
بما مر انفا وذلك وارد عليه ان ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع وانما ثبت لو لم يحتمل الانتفاء
عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلا على ان احتمال
التخصيص ثابت في كل عام وما ثبت يريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعا فلا كلام فيه انما الكلام في
الارادة وليست لازمة قطعا للكثرة المذكورة والجواب عنه ان من ضروريات العربية الى اخر ما نقلناه
سابقا ثم قال لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلا وهذا خلاف ما زعم ايضا انتهى و
واجاب المؤلف عن الدليل الثاني بان الظاهر يجب العمل به فلا يرتفع الامان اي الحكم على الفهم من
العام ظاهرا بلا توقف ونحكم مثلا بجميع عبيد من قال كل عبيد لي فهو حر فكيف يرتفع الامان بل يرتفع
الامان اذا تعسفنا وبلا دليل وقرينة انتهى فكلام المحشي لكن ان مراد المستدل ان العام المجرد عن القرينة
الذي كنا فيه ان يحمل محتملا للخصوص بالقرينة شيوع التخصيص في العمومات لارتفع الامان في كل لفظ
عاما كان او خاصا لان شيوع التخصيص كما يجعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في
كلام الفصحاء يجعل قرينة لعدم ارادة الموضوع له في الخاص ولما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له فلا يفيد
الكلام المشتمل عليهما معنى بالتعيين ليس غرض المستدل ان العام المقرون المحتمل للتخصيص لا يجب العمل
به حتى اثبته المجيب محلا جوابا للدليل قال في المسلم وشرحه لبحر العلوم لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع
الامان من اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن بالمطلق يجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد الظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المقصود هو انه لو اعتبر عرفا وما دونه احتمال ارادة البعض وهو

غير الموضوع له ارتفع الامان في كل لفظ عاما كان او خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير
الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة ولهم تمنع فلا يصدق بعقد وفسخ ووعد
ووعيد وخبر وانشاء ورأى استحالته موقوف هذا وليس مقصود المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى
يجاب بان العمل واجب بالظن وقد سددنا طريق الهرب الى علية وقوع التخصيص فتذكر الظانون قالوا
في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فانه شائع كثير حتى وقع المثل المذكور فيسري
الاحتمال في كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل
جار في الخاص ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص واقع في اشعار العرب وكلام البلغاء
حتى وقع المثل ان الشعر كذب ويعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها فيحتمل كل خاص خاص واقع في
محاورة البلغاء التجوز وكثرته وليس عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا انه ان اراد بكثرة وقوع التخصيص
كثرة وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع
كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لانه يحتمل وليس هذا اقل القليل فضلا عن الكثرة وان اراد وقوع
انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده وفي استعمال آخر ببعض
آخر وهكذا فمسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه انتهى فالحق ان
القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتمال التخصيص مستبعد جدا عن فهم الفطين وهادم لاساس تحقيق
المحققين قال والدليل الثاني ان الصحابة خصصوا واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المرأة على عمتها ولا على
خالتها ويوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث فالجواب اولا ان الاحاديث المذكورة التي جعلتموها من اخبار الآحاد وقلتم ان الصحابة
رضي الله تعالى عنهم خصصوا بها الآيات ليست من اخبار الآحاد بالنسبة الى الصحابة المخصصين فان
الظاهر من حالهم انهم سمعوها من في رسول الله صلعم فتكون تلك الاحاديث في حقهم مقطوعا بها لا من
اخبار الآحاد وان كان بالنسبة الى غير السامعين من اخبار الآحاد قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد النسفية ما حاصله ان العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم يضاهي العلم
الذي يحصل بالمتواتر الا ترى ان الصحابة المجتهدين كما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص
القرآني بل في مقابلة السنة القطعية كما نقل عن عمر رضي الله تعالى عنه انه رد حديث فاطمة بنت

فليس بشيء قلت انما قلت ان وجوه السنة مما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى بعضه
فقلت لم يجعل لها سكنى ولا النفقة الخ في مقابلة واشكل لنا من حيث تكلم فيه لا ريب في صحته وان
لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم بقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت وانما
هذه المذكورة لا تلقته جميع الصحابة بالقبول واجمعوا على العمل بها ولم ينقل عن واحد منهم انكار اصلا
ان هذه وان كانت اولا من اخبار الآحاد وهذا القدر يكفي للشهرة لان معناه ان الخبر كان في القرن
الاول من اخبار الآحاد ثم شاع وانتشر حتى لا يمكن تواطؤهم على الكذب وهذا المعنى حاصل في الاخبار
المذكورة لان كل من اراد العمل بها من المجتهدين وجد غيره موافقا له في العمل والقبول فصار العلم
الحاصل به يقينيا وهو المعنى بالشهرة عند الاصوليين وهو المراد بقول صاحب المسلم ان تلك الاحاديث
مشهورة اجمعوا على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب فسقط ما قال المؤلف معترضا على صاحب
المسلم الظاهر انه استفاد شهرتها من اجماعهم على العمل بها فلا نسلم صحته استنباطا لمراد الشهرة بعد الاجماع
في العمل والاجماع بعد التخصيص الخ لان الشهرة فيها ظاهرة من نقل جميع الصحابة وقبولهم من غير نكير غير
مستفادة من اجماعهم فالاجماع بعد ظهور الشهرة ولو سلم فالمراد بالاجماع العزم على العمل بالحديث في
مقابلة النص القرآني بجعله مخصصا اياه فلا يكون بعد التخصيص بل معه وان عرفنا بعلم الخبر مشهورا باجماعهم
وقال ان الشهرة بعد الاجماع والاجماع بعد التخصيص ففيه انه ان اراد ان معرفة الشهرة بعد الاجماع
فمسلم ولا يضرنا كما مر وان اراد ان تحقق الشهرة بعد الاجماع فممنوع بل لا يكاد يصح لان الشهرة
تحققت بنقلهم جميعا وقبولهم من غير نكير لا بالاجماع واتي دليل دل على تقدم الشهرة على الاجماع من
قبولهم الحديث ونقلهم من غير نكير على ان الكلام ههنا خرج مخرج المنع فلا علينا ان نقيم عليها البرهان
بل البرهان على من يدعي تخصيص نص الكتاب بخبر الواحد وللمانع يكفي احتمال الشهرة وثانيا عن الاول انا لا
نسلم ان حديث لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها مخصص لنص احل لكم ما وراء ذلكم لان حرمة
العمة والخالة على المرأة انما ثبتت بدلالة النص وان تجمعوا بين الاختين فان المراد بها حرمة الجمع
بين المحارم فلم يدخل عمة المرأة وخالتها في احل لكم ما وراء ذلكم والحديث المذكور مؤيد لمضمون دلالة
النص وعن الثاني ان تخصيص حديث لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل الملتين ونحن معاشر الانبياء لا نرث
ولا نورث بنص يوصيكم الله في اولادكم ممنوع بل خصصها اولا آية لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء

فان الميراث من باب الولاية وحديث لا يتوارث اهل ملتين مشهور ثم جاز تخصيصها باخبار الآحاد

فصح دعوى تخصيصها بحديث نحن معاشر الانبياء الحديث شيء آخر سيجيء في كلام بحر العلوم حيث قال قالوا

ان الصحابة خصصوا عام الكتاب وهو احل لكم ما وراء ذلكم بان تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن

ابي هريرة وفيه نوع خفاء فان عموم هذه الآية في ما وراء المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت

ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم تدخل العمة على بنت اخيها فيما وراء ذلكم فلا يكون مخصصا

بل الحديث الشريف للاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة فافهم وخصصوا قوله تعالى

يوصيكم الله في اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا ولفظه القاتل لا يرث

وبلا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داود وابن ماجه بزيادة وفيه ان المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون

الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث للاحكام الآية فخصصوا تلك الآية بقوله صلى الله عليه

وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين وهم الامة ورسول الله صلى

الله عليه وسلم ليس مخاطبا بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة

لغة والجمع وهو كلم ليس من صيغ العموم فان قلت سيدة النساء فاطمة رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية

العموم حتى سألت الميراث قلت لعل فهمها بقياس اولاده صلى الله عليه وسلم على اولاد الامة لسد خليفته

بايراد معارضة النص ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله صلى

الله عليه وسلم انما كان لانه كان قطعيا عنده مثل قطعية الكتاب فانه سمع مشافهة فالقطع فيه فوق القطع من

المتواترات انتهى فتحقق ان دعوى تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي آخر لقول الحقيقي اليه وان ما

نقل من ادلة النافين من ان العام من الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني فكيف يسقط حكمه والى نسخه ولو في

البعض انتهى تام لا غبار عليه ولا ينقض بدعوى ظنية العام لانها تخالف الوضع واللغة وقد ثبت قطعيته بدلائل

واضحة لا تحوم حوله الشك كما مر تحقيقها وكذلك ما نقل من ادلتهم ان عمر رضي الله تعالى عنه رد حديث

فاطمة بنت قيس بانه عليه السلام لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان مخصصا لقوله تعالى اسكنوهن من حيث

سكنتم فقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري احفظت ام كذبت انتهى صحيح

لا تحلت عنه المدعي الا ان عدم قبوله اياه الا لاحتمال كذبها وهو بعيد من شان الصحابة او لاحتمال نقصان ضبطها

وهو المتعين عند المؤلف وفيه المدعى لان احتمال نقصان الضبط ناش من كونه من اخبار الآحاد فانه

سوی تلک حتی لعدم ایرادہ المشہرۃ المحکی بصدد التسبیط فما کان من هذا الباب وکتحقیق انہم اذ نبیت روئ

فان تخصیصہ لم یقبلہ الحنفیۃ ولذا قال من قال ان خبر الواحد السیما یقبلہ لکن کما فی شرح التنقیح

للمحقق التفتازانی فالرد وقال المصریہ بیان الخ کونہ خبر الواحد وما استدل بہ النافون کحدیث

اذا روی عنی حدیث فاعرضوہ علی کتاب اللہ تعالیٰ فان وافقہ فاقبلوہ وان خالفہ فردوہ ثلاث شبہۃ والحکم الزائد

الی سیما خبر الواحد الذی یکفی للثبوت القدمی لکنہ اذا اثبت بہ تعبدہ حجتہ ولتأخرت الوجوہ ومنعت الحجۃ

جو یہ کہا ہے کہ آیۃ یہ بھی ان میں سے ہر عام قطعی نہیں ہوتا بلکہ وہ عام جسکی اگر تخصیص ہو چکی ہے وہ

ظنی ہوتا ہے اور اس کی تخصیص خبر واحد سے درست ہے نہ ہر عام کی تو یہی ہمارا مدعا ثابت ہے اس لئے کہ یہ

عام جس میں گفتگو ہے پہلے اگر تخصیص احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص پا چکا ہے اور یہ بات معلوم

اجماعی ہے کہ جب ایک دفعہ کوئی عام مخصص ہو جائے تو بالاتفاق ظنی الدلالہ ہو جاتا ہے اور تخصیص اس کی خبر

واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے الخ اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ الصلوۃ کا آیہ کریمہ میں عام ہی نہیں پس احادیث

جمع عرفات و مزدلفہ سے اسکو مخصص ماننا اور جمع سفر سے اس کی تخصیص کرنا کیونکر صحیح ہو وہ

تو لفظ خاص ہے اور لام الخلاف ہے اس کی واسطے عہد خارجی کے ہے اور مراد اوس سے صلوۃ منفرد منہ مذکور

سابق ہے کما مر مفصلا البتہ احادیث جمع عرفات و مزدلفہ سے اگر وہ متواتر یا مشاہیر ہوں تو نسخ اسکا بعض افراد میں

ہو سکتا ہے اور نسخ بعض افراد خاص سے ظنیت اس خاص کی افراد باقیہ میں ثابت نہیں ہوتے پھر علی التسلیم ہم

ہم کہتے ہیں کہ احادیث بجہت تاخر کے مخصص تہ مذکورہ نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تاخیر مخصص جائز نہیں اور

یہ کہنا مولف کا کہ عدم جواز تاخیر مخصص پر حنفیوں کے کوئی برہان نہیں ہے سوا اس کی کہ تاخیر مخصص

میں تجہیل لازم آتی ہے اور جواب اس کا پہلے ہماری تین ہو چکا ہے انتہی بسمجھنے ہی اسی لئے کہ عدم

جواز تاخیر مخصص پر براہین قطعیہ موجود ہیں منجملہ اوس کی لزوم تجہیل ہے اور کہیں پر کلام سابق مولف معیار

میں جواب اسکا نہیں کذا قال فے مسلم الثبوت وشرحہ لبحر العلوم لا یجوز تاخیر المخصص عندنا خلافا للشافعیۃ

لنا ان العام عند التخصیص لیس مرادا وفی الکل لانہ لفظ مستعمل مجرد عن القرینۃ فیتبادر منہ الموضوع

لہ فالتاخیر ای تاخیر المخصص تجہیل للمکلف فانہ یعتقد العموم ویعمل من غیر ان یکون مرادا وھما لم

وسکر یمنع الشارع عن خلاف المراد مرادکو وہو اغواء لا ہدایۃ ولنقض الآمدی بتاخیر الناسخ فانہ

یجوز اتفاقا مع انہ تجہیل المکلف عن تو البقاء ویجاب بانہ وجبت العمل اسے ساعۃ الناسخ

فلا تجهيل فان المكلف يعتقد انه حكم ابدی بید ان لا نسخ والتجهيل الی ورود الناسخ بخلاف المختص فانه
يفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد والمعاملة مدة ہم آئده وجب اعتقاد انه ليس حكما الهيا والعمل
به وهو تجهيل بالجهل المركب اغوار واضلال اقول قد يجاب بان الدوام فكما ليس بالصيغة فهناك
فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم فلا تجهيل من الشارع بخلاف الكل فی العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع اقتران المخصص دال عليه وهو غير مراد فالجهل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل منه وهو
مستحيل انتهی مع بعض الاختصار علاوہ اسکے یہ کہ تخصیص عام کتاب کے احادیث جمع سفر سے تو مبنی اسپر ہے کہ
مراد جمع سفر سے جمع حقیقی ہو اور جب احادیث مذکورہ محتمل ہوئی جمع صوری کی کامریں دعوے تخصیص
عام کتاب ساتھ اسکی سراسر محتمل اور بے بنیاد ہے پھر ایک دلیل اوپر جمع صوری کے یہہ ہی کہ فرمایا
رسول اللہ صلعم نے واسطے ابی ذر رضی اللہ تعالی عنہ کے کہ کیا حال ہوگا تیرا جسوقت امرا نمازون کو فوت
کرینگے اور تاخیر کرینگے انہون نے عرض کیا آپ مجھکو کیا امر فرماتے ہین فرمایا تو نماز وقت مین ادا کیجو
کما فی مسلم پس اس حدیث سی معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت مین ادا کرنا واجب ہے اسکے جواب مین جو
مؤلف معیار کہتا ہے اسحدیث مین وہی جواب ہی جو آیہ مذکورہ مین ہے انتہی راقم الحروف کہتا ہی
کہ آیہ کریمہ کے جواب مین جو مؤلف معیار نے غلطیان کی ہین وہی غلطیان اس حدیث کی جواب
مین پس جسطرح کلام سابق سے حجیت آیہ کریمہ کی پایہ ثبوت کو پہنچی اسیطرح حجیت اس حدیث کی ثابت
ہے اور وجہ صاحب تنویر نے کہا ہی کہ احادیث جمع سفر اور احادیث عدم جواز جمع سفر اونکی غرض
یہہ ہے کہ متعارض ہونگی اور ایسی صورت مین قاعدہ اہل اصول کا یہہ ہی کہ دونو کو ساقط کر دیتے
ہین پس جب احادیث جمع اور عدم جمع دونو کی حجیت ساقط ہوئی تو ہماری دلیل حجیت آیہ کریمہ سالم
رہگئی بغیر معارض کے انتہی بکاحیلہ راقم الحروف کہتا ہی جب کہ درمیان دو آیتوں یا دو حدیثون
کے بظاہر تعارض واقع ہو تو اسکی دو حال ہین یا تقدم احدہما کا اوپر دوسرے کے معلوم ہی یا نہین اگر
معلوم ہی تو متاخر کو ناسخ متقدم کا قرار دینگے اور اگر تقدم احدہما کا معلوم نہین تو بوجوہ ترجیح سی
بقدر امکان احدہما کو اوپر دوسرے کے ترجیح دینگی اور اگر ترجیح بھی نہ دی سکین گے تو بقدر امکان
بلا تعسف دونو کو جمع کرینگے اور اگر بلا تعسف جمع بھی نہو سکین تو دونو کو ساقط کر دینگی قال فی
مسلم الثبوت وحکمه ای التعارض النسخ ان علم المتقدم والا فالترجيح ان امكن والا فالجمع بقدر الامكان

واسطے ہم جیسوں کے ثقات تشبہ وغیرہ اسکے التوضیح والتلویح وغیرہ مین کتب اصول کی پس معنی قوم مذہب
تنویر کے یہہ ہین کہ تمنے جو احادیث جواز جمع سفر مین نقل کین ہین بعض کو مجروح کردیا اور بعض کی تاویل
صحیح سوا جمع حقیقی کے ذکر کئے اور احادیث عدم جواز جمع حقیقی کے اور آیات قرآنی مثبت اس مدعا
کے نقل کین پس ہماری نزدیک کوئی دلیل تمہاری احادیث مذکورہ مین قابل قبول نہ رہی اب ہم تنزل آ
کہتے ہین کہ ادنی درجہ یہہ ہے کہ احادیث مذکورہ تمہاری کو ہمنے تسلیم کیا اور دلالت انکی اوپر جواز
جمع حقیقی کے مان لی اور جرح احادیث اور احتمال جمع صوری وغیرہ سے قطع نظر کی اور احادیث
عدم جواز جمع حقیقی جو ہمنے نقل کین وہ بھی صحیح ہین اور تقدم احدہما کا علے الآخر معلوم نہین کہ قول نسخ
کیا جاوے اور انواع اسباب ترجیح مین بھی دونو قسمین مساوی ہین اور جمع کرنا دونو مین بسا قصہ محل
احدہما کے علے الآخر بالتست مشکل ہی پس باقی رہا مگر یہہ امر کہ دونو قسم کی احادیث کو حجیت سے ساقط
کر دیا جاوے پس آیت آیہ کریمہ بلا معارض سالم رہجاویگی اور یہہ مقصود صاحب تنویر کا نہین ہے کہ اہل
اصول حدیثین متعارضین کو ابتداءً ساقط کر دیتی ہین پس اس محل مین انکے ساقط کردینے پھر مؤلف
معیار اگر اسکے مقدمہ کو مقدمات صریحہ یا ضمنیہ مین سے تسلیم نکرتا تو مضائقہ نتہا اور جواب اسوا
اسکا دیا جاتا اور یہہ جو اوسنے بلا تدبر و تفکر اعتراض کیا کہ یہہ قاعدہ اہل اصول کے یہان نہین ہے
کیونکہ لایق اصغا نہ قبول اور قابل سمع قبول ہو بیان سابق سے معلوم ہوچکا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور
جمع بین المتعارضین نہوسکی تو پھر سوا تساقط کے اور کوئی قاعدہ اہل اصول کے یہان اصلا نہین ہے
اور جب ناظرین منصفین پر صحت اور قوۃ ادلہ عدم جواز جمع حقیقی کے کلام سابق سے واضح ہوئی تو مخفی
نرہیگا یہہ امر کہ مذہب جمع صوری کا اختیار کرنا عین احتیاط ہی اسلئے کہ یہہ مذہب مبرہن ہے ساتھ
دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے بلکہ جمع حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہین ہے تو اوسکے اختیار کرنے
مین احتیاط ہوگی اور ساقط ہوا یہہ کلام مؤلف معیار کا کہ تشکیکات کو اسصورت مین جاری ہوگی جسمین
طرفین کا مذہب مدلل بدلائل ہو حال آنکہ مسئلہ جمع مین مانعین کا دعوے بلا دلیل ہی انتہی پھر یہہ جو مؤلف
معیار نے کہا کہ بعض حنفی جمع صوری پر یہہ دلیل لاتے ہین کہ کہا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے
ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین الخ پس جواب اسکی تین ہین اول
یہہ کہ اگر اس حدیث ابن مسعود کو تم سب احادیث جمع پر جو چند صحابی سے منقول ہین غالب ٹھہراؤ کہو

کہ جس جمع کو ابن مسعودؓ نے نہین دیکھا وہ درست نہین تو تم پر یہہ پہاڑ مصیبت کا ٹوٹیگا کہ جمع بین الظہر والعصر کو عرفات مین کیونکر درست کہتے ہو پس جو جواب تمہارا جمع عرفات مین ہے وہی جواب ہمارا جمع سفر مین ہے انتہے مختصرا راقم الحروف کہتا ہے کہ اگرچہ تفصیل اس استدلال کے فی الجملہ کلام سابق مین ہو چکی ہے لیکن باعث تعرض مؤلف معیار کے مکرر لکھا جاتا ہے کہ جمع عرفات دن کے وقت مین درمیان مجمع صحابہ کے واقع ہوئی تھی پس بالضرور بین الصحابۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین معروف و مشہور ہوگی بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب مین تھے اور بجہت تاریکی شب کے محسوس اور مشاہد سب کے نتھے لہذا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے اسکی تصریح فرمائی اور جمع عرفات کو بنا بر شہرت کے ذکر نکیا کہ وہ سب صحابہ کو معلوم ہے بحاجت ذکر نہین اور وہ جو تمنے کہا کہ جمع سفر بھی بین الصحابہ مشہور تھی اسلیے اسکا ذکر بھی چھوڑ دیا تو جواب اسکا یہہ ہے کہ جمع سفر جسکو تم چند صحابی سے منقول کہتے ہو اولا اسمین یہہ ہے کما عرفت جمع سفر ان صحابہ سے منقول ہے ہمکو ہمنے تسلیم کیا لیکن جمع حقیقی ہونا اسکا انسے منقول نہین ہے پس نقل کرنے چند صحابی سے تمکو کیا نفع ہے و قد مر تفصیلہ اور ثانیا یہہ کہ جمع سفر بین الصحابۃ اصلا مشہور نتھی ورنہ عمر بن الخطاب اور ابن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور سعد بن ابی وقاص وغیرہم سوا ہم من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم اجمعین اور سالم بن عبد اللہ اور عمر بن عبد العزیز اور عمرو بن دینار اور لیث بن سعد اور جابر بن زید اور محمد بن سیرین اور مکحول اور علقمہ اور اسود اور سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی اور حسن بصری اور امام ابی حنیفہ کلہم من التابعین اسکا انکار کس طرح کرتے اور یہہ انکار انکا جمع حقیقی سفر کو منقول کیا ہے ابن رشد نے کتاب بدایۃ الاحکام مین قال العلی القاری فے المرقاۃ تحت حدیث ابن مسعود لعلہ روی ہذا الحدیث بمزدلفۃ ولہذا اکتفے عن ذکر الظہر والعصر فلا بد من التقدیر بہا او ترک ذکرہما لظہورہما عند کل احد اذ وقع ذلک الجمع فے مجمع عظیم فے النہار علے رؤس الاشہاد بخلاف جمع المزدلفۃ فانہ باللیل فاختص بمعرفتہ بعض الاصحاب انتہے وہکذا فے فتح القدیر لابن الہمام اور وہ جو امام نووی سے دوسرا جواب نقل کیا ہے جسکا مضمون یہہ ہے کہ منع جمع سفر کے حدیث ابن مسعود سے بطریق مفہوم کے مفہوم ہوتی ہے اور حنفیہ مفہوم کا قول نہین کرتے اور ہم یعنی معشر شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہین لیکن منطوق کو مفہوم پر ترجیح دیتے ہین پس منع جمع سفر جو مفہوم حدیث ابن مسعود سے سمجھی گئی اوسپر جواز جمع

سفر کو بھ منطوق احادیث مذکورہ سے ظاہر ہوتی ہے تہیہ وہی انتہی کلام غیر بہ یہ ہے او لا اسلیے کہ حدیث ابن
مسعود رضی اللہ تعالی عنہ مین بالتصریح یہہ امر مذکور ہی کہ مین نے رسول اللہ صلعم کو کوئی نماز سوا وقت
معتاد کے پڑہتے نہین دیکھا مگر مزدلفہ مین پس ہر ق اس کلام کا واضح بیان اسی امر کے ہوکر ہر نماز
کا پڑہنا سوا استثنا ءکے وقت مختار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مین مسنون ہی اسکا اتباع چاہیے
اور سوا اسکے اور طرح پر پڑہنا کہ منجملہ اسکے جمع سفر ہی خلاف سنت ہی پس جمع سفر اس کلام مین صراحۃ
بسیاق النص منفی ہوئی نہ بطور مفہوم کما زعم قال فی التلویح ان الحکم المستفاد من النظم اما ان یکون ثابتا
بنفس النظم ولا دال ان کان النظم مسوقالہ فھو العبارۃ والا فالاشارۃ انتہی و ثانیا ہمنے تسلیم کیا کہ عدم جواز
جمع سفر کا اس حدیث سی بطور مفہوم مفہوم ہے لیکن یہہ حنفیہ نے نہین کہا کہ مفہوم مطلقا ہماری یہان
معتبر نہین البتہ مفہوم مخالف کو حنفیہ صحیح نہین کہتے اور مفہوم موافق کو سب حنفیہ تسلیم کرتے ہین اور
دلالۃ النص نام ہی اسی مفہوم موافق کا اور حدیث مذکور سے منع جمع سفر بطور مفہوم موافق مفہوم ہے
نہ بطور مفہوم مخالف جو مخالف ہو مختار حنفیہ کے قال فی التوضیح و اما دلالۃ النص و یسمے فحوی الخطاب
الخ قال تلمیذہ فی التوضیح فحوی الخطاب ای معناہ ویسمی لحن الخطاب و مفہوم الموافقۃ لان مدلول
اللفظ فی محل السکوت موافق لمدلولہ فی محل النطق اثباتا و نفیا و لیقابلہ مفہوم المخالفۃ انتہی و
ہکذا فی سائر کتب الاصول وقال شیخ الاسلام العینی قال النووی قد احتجت الحنفیۃ بقول ابن مسعود
رضی اللہ تعالی عنہ ما رأیت الخ علی منع الجمع بین الصلوتین فی السفر والجواب انہ مفہوم وہم لا
یقولون بہ قلت لا نسلم ذلک علی اطلاقہ وانما لا نقول بالمفہوم المخالف وما ورد فی الاحادیث من
الجمع بین الصلوتین فی السفر فمعناہ الجمع بینہما فعلا لا وقتا انتہی اور وجہ جواب ثالث مین
کہا ہی جسکا مفہوم یہہ ہے کہ شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا ہی کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ
سے نفی رویت جمع بین الصلوتین کے سوا مزدلفہ کے مروی ہے اور مین نے مسند ابی یعلی مین
طریق ابی القیس سے دیکھا ہی کہ فرمایا ابن مسعود رضی اللہ تعالی عنہ نے کہ تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم جمع کرتے بیچ سفر مین پس اگر حمل کرو اثبات کو جو حدیث ابی یعلی مین ہے اوپر حالت جلدی کے
بیچ چلنے کے اور حدیث بخاری کو اوپر حال اوترنے کے بیچ منزل کے تو وجہ تطبیق ہو سکتی ہے
انتہی پس جواب یہہ ہی کہ اول تو حدیث ابی یعلی معارض اور مساوی حدیث صحیحین کے ہو ہی نہین سکتی

کہ جمع بین الحدیثین کے حاجت پڑے ثانیاً یہہ کہ جمع بین الحدیثین اسطور پر کہ حدیث ابی یعلی کو حالت عجلت سیر پر اور حدیث بخاری کو حالت نزول منزل پر محمول کرنا کیا ضرور ہی اگر جمع بین الحدیثین کیا جاوے تو ممکن ہی کہ باینطور کرو کہ حدیث ابی یعلی جو دال ہے جمع سفر پر محمول ہو اوپر جمع صوری کے اور حدیث بخاری سی نفی ہو جمع حقیقی کی آور ثالثاً یہہ کہ حدیث ابی یعلی موافق قول مؤلف معیار کے نے تصحیح کسی محدث کے کیونکر مانی جا دی آور وہ جو کہا ہی کہ حدیث اِنَّمَا التفریطُ علٰی مَن لم یُصَلِّ الصلوۃ حتّٰی یجئ وقتُ صلوۃِ اُخرٰی محمول ہی اُس شخص پر جو بلا عذر نماز مین تاخیر کرے پس جواب اسکا یہہ ہی کہ کلمہ من کا عام ہی اوسکو بلا قرینہ تخصیص خاص پر محمول کرنا کس طرح صحیح و مقبول ہو اور احادیث مذکورہ جمع سفر مخصص بن نہین سکتی اسلئے کہ افادہ تخصیص موقوف ہی اسپر کہ مراد احادیث مذکورہ سی جمع حقیقی ہو و قد نفیناہ من قبلُ بادلۃٍ واضحۃٍ و حُجَجٍ ساطعۃٍ آور ثانیاً یہہ کہ ہم پوچھتے ہین کہ احادیث مذکورہ جمع سفر اس حدیث سی مقدم ہین یا موخر اگر مقدم ہین تو حدیث مذکور سی منسوخ ہونگے علٰی تقدیر التعارض اور اگر موخر ہین تو مخصص اوسکی نہین پڑ سکتی اسواسطیکہ تاخیر مخصص جائز نہین کما مرّ بدلیلٍ و ہذا آخر ما اردنا ایرادہ فی الجواب واللہ سبحانہ اعلم بالصواب والیہ سبحانہ المرجع والمآب فی کل فصلٍ و بابٍ وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین برحمتہ وہو ارحم الراحمین

خاتمۃ الطبع الحمد للہ و المنہ کہ کتاب **انتصار الحق** مؤلفہ فاضل اجل عالم اکمل مولوی **محمد ارشاد حسین** صاحب کی جواب مین **معیار الحق** مؤلفہ مولوی نذیر حسین صاحب غیر مقلد کی ماہ محرم الحرام ۱۲۹۶ ہجریہ مین بتصحیح اضعف العباد محمد احسن صدیقی کے **مطبع صدیقی** بریلی مین حلیہ طبع سی آراستہ ہوئی اسکی تصحیح مین حتی الوسع کوئی دقیقہ باقی نہین چھوڑا گیا حاشیہ پر عبارت معیار الحق کی ہی اور متن مین اُسکا جواب ہے اور یہہ التزام کیا گیا ہی کہ عبارت معیار ہر صفحہ پر اسیقدر ہو جسقدر کا جواب متن مین مذکور ہی اسلئے بعض جا متن کو چھوٹا کرنا پڑا ہی کہ عبارت معیار کی حاشیہ معمولی مین نہین آسکتی تھی اور اگر اسپر بھی گنجایش نہوئی تو صرف ایک جگہہ ایسا بھی کیا گیا ہی کہ ایک صفحہ کامل عبارت معیار کا لکھدیا گیا ہی کہ مطابقت متن اور حاشیہ کی ہاتھہ سی نجاوے اور جس جگہہ کہ عبارت معیار متن کی صفحہ سی متجاوز ہوگئی ہی وہان متن مین نشان کردیا گیا ہی کہ بقیہ قول مؤلف کا فلان صفحہ کے حاشیہ مین مرقوم ہی اور بعض جا عبارت معیار منقول عنہ مین سفیدی چھوٹی ہوئی تھی وہان منقول مین بھی سفیدی چھوڑ دیگئی ہی اور دوسری کتاب بہم نہین پونہچی کہ اسمین سی دیکھکر لکھدیا جاتا غرضکہ حتی الوسع بہت کوشش درصحت سی اسکو طبع کیا ہی اگر باوجود اسکی ناظرین کسی جا غلطی دریافت کرین تو براہ عنایت معاف فرمائین ع العذر عند کرام الناس مقبول

بسم اللہ الرحمن الرحیم

[illegible]

دلیلین حق اور نہیبین صدق ارباب کمال اور اصحاب فہم رسا پر مخفی نرہے کہ اس زمانے میں فتنہ فرقۂ وہابیہ ایسا شیوع پایا ہے کہ بیشتر لوگ
انہیں کے سبب سے وہ کم فہمی کی آنکھوں دام ضلالت میں پھنس گئے ہیں اور منشا اس ابتری عقاید کا یہ ہے کہ اس فرقہ کے علماء نے بہت سی کتابیں بغرض
تالیف کرکے شہر بشہر اور قریہ بقریہ ایسی مشتہر کردی ہیں کہ مضامین انکے [illegible] گمراہی [illegible] انہیں کتابوں سے ایک کتاب
مولوی [illegible] نذیر حسین دہلوی کی ہے کہ [illegible] عقائد دینیہ بہت سے [illegible]
[illegible] سے برہم اور مختل ہوگئی ہیں [illegible] گمراہی کو صراط مستقیم جانتے [illegible]
[illegible] ابطال [illegible] اور [illegible] رفع فتن [illegible] اور اعانت اہل اسلام کی [illegible]
دین [illegible] کو مناسب ہے اسلئے جناب مستطاب معلی القاب [illegible] حامی شریعت [illegible]
[illegible] اقبال قیصری [illegible] سپہر شوکت سکندری [illegible] خورشید [illegible]
[illegible] معین علما و [illegible] دستگیر فقرا [illegible]
نواب کلب علیخان بہادر فرزند دلپذیر دولت انگلشیہ [illegible]
الرعیۃ [illegible] اصلاح عقائد خلق کے [illegible] رفع مفاسد و دفع فتن کیطرف صرف فرمایا اور
انواع مساعدات اور گوناگون اعانت سے اس کتاب قلیل الحجم کثیر النفع کو [illegible] ترتیب تالیف پائی ہے چھپوایا تاکہ [illegible]
اسلام و متبعان شریعت خیر الانام اسکے دیکھنے سے نفع تمام اٹھائیں اور اپنے عقائد کو تزلزل [illegible] گمراہی سے بچائیں اور جن لوگوں کے
عقاید [illegible] متزلزل ہو گئے ہوں وہ اس کتاب کو دیکھکر تجدید ایمان کریں اور توبہ کرکے جادۂ مستقیم اور صراط
قویم پر آجائیں اور بندگان نواب جناب دام اقبالہ کے اس احسان عظیم کو کبھی دل سے فراموش نکریں اس کتاب کی طبع سے کتنا بڑا
احسان کل طائفہ اہل اسلام پر فرمایا ہے چاہیے کہ مادام الحیوۃ شکرگذار اس عطیۂ کبریٰ کے ہو کر [illegible] افزایش اقبال و ترقی
دولت اس سرکار ابد قرار کی جان و دل سے دعا کرتے رہیں جزاہ اللہ عنا وعن جمیع المسلمین ونفعنا وایاہ ابداً بمتابعۃ السنۃ السنیۃ
[illegible] الشریعۃ البیضاء علیہ وعلی جمیع الانبیاء وآلہ وصحبہ البررۃ الاتقیاء من الصلوۃ اتمہا ومن السلام اکملہا بلا غایۃ ولا انتہاء

غلط نامہ نسخہ انتصار الحق

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
٣	٦	تحز عبکل	تحزّ عبکل	٤	١٠	رالبطا	ربط
٣	١٣	اگر تحریر	اگر بہ تحریر	٤	١٠	آخاحت	آخاجت
٤	١	لیستلزم	تستلزم	״	١٨	غدول	عدول

١

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۰	۱۹	عینا	علینا
۱۱	۲	مخصلین	محصلین
۱۳	۱	کوجواوپر	کواوپر
۲۵	۵	فعجیبۃ	فعجیب
۲۶	۱۴	خیر	خبر
۲۷	۱۵	نقایا العطی	نقطۃ العلی القاری
؍؍	۱۷	اخافۃ	اخاف
۳۳	۴	من وجہیر	من وجہ
؍؍	۱۰	ماکرتہ	مائتہ
؍؍	۱۹	تسنین	تعیین
۳۴	۱	متکففین	متکلفین
۳۵	۶	آخر	أخر
؍؍	۱۸	المثبت	فالمثبت
۳۷	۴	آخر	أخر
۳۹	۱	ہیں	ہین
۴۰	۱۰	اورر سولہ	او رسولہ
۴۳	۱۷	الجبرۃ	الخبرۃ
۴۶	۶	سیعجز	سیعجزہ
؍؍	۹	وبالہ	وبانہ
؍؍	۱۱	سال	سال
۵۰	۴	مین کیاکرتی تہی توجسطرح	مین جسطرح
۵۱	۱۷	جوازبہ کرامت	جوازبلاکرامت
۶۰	۱۵	خرواره	خرواری
۶۵	۲۰	ولاقول	ولاقول
۷۵	۲۱	نفعل	کفعل
۷۰	۶	تبرات	معتبرات
۷۶	۱۵	لاقول	لاقول
۷۷	۱۲	منافی	منافی
۷۸	۲۳	اختلفوا بنہا	اختلفوا فیہا
۸۰	۸	دیے	دییے
۸۲	۱۵	مگر	اگر
۸۳	۱۱	یس کرتاہی	بس کرتاہی
۸۴	۸	پوہنچیگا	پہنچیگا
؍؍	۲۳	تعلیمہ	لعلمہ
۸۶	۵	اکا	اونکا
۸۷	۱۴	کیاہی	لیاہی
۹۳	۱۲	کسطرح ہوگا	کسطرح صحیح ہوگا
۹۷	۴	کسیکو	اگر کسیکو
۱۰۱	۲۲	ہین	ہی
۱۰۲	۱۴	غیر	رغیر
۱۰۳	۲۰	بحسب حقیقت	بحسب حقیقت کے
۱۳۰	۶	وکذارجح	ولذارجح
۱۳۶	۱۸	لاتعلمون	لاتعلمون انتہی
۱۴۳	۵	الحلوائی	الحلوانی
۱۴۴	۹	بخت	بحث
۱۵۲	۱۶	یقیلد	یقلد
۱۵۴	۴	ہل یقلد	وہل یقلد
؍؍	؍؍	غیرہ	غیرہ
۱۶۶	۱	ذکرالفتاوی	ذکر فی الفتاوی
؍؍	۱۰	مرد	مراد
۱۶۷	۲۳	من الراویۃ	من الروایۃ
۱۷۱	۱۳	یادر	یاد
۱۷۵	۱۹	حق مطلق	نہ بیچ حق مطلق
۱۷۷	۱۵	تلفظ	تلقط
۱۷۸	۲۳	تواتر	تواتر کو
۱۸۲	۱۵	سوا	سوی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۹۳	۱	یتفقص	ینتقص	۲۳۹	۸	بتفصیل بیان	بتفصیل تشریح بیان
"	۵	الحق والقولان	الحق القولان	۲۶۱	۲۰	الامم	الامام
"	۹	قول الامم	قول امام	۲۶۲	۱۳	والمسارف	والمطارف
"	۲۴	او	اور واسطی	۲۷۱	۸	مسند	سند
۱۹۸	۵	لبعض	بنعض	"	"	واحدی	واقدی
۱۹۰	۱۲	الطاۃ	البلنا	۲۷۳	۱	عدالتہ	عدالتہ
۱۹۹	۲۳	عوم	عوام	۲۷۳	۲	من مشتفہ	من مشتقہ
۲۰۳	۲۴	تابالصحابۃ	بالصحابۃ	"	۸	یہی	بہی
۲۰۴	۱۰	معلق	متعلق	۲۷۵	۷	طریق	طرق
۲۰۵	۱۱	اگر یہ	یعنے اگر یہ	۲۷۶	۴	یا یسمعنے	بات سمجھنے
۲۰۹	۱	یا بواسطہ	بالواسطہ	۲۷۷	۲۱	اور دو جرم	اور جرح
"	"	مثبت	مثبت	۲۸۳	۲	الخبیث	الخبث
۲۰۹	۱۶	انتہے	انتہی انتہی	۲۸۶	۱۴	زاخل	داخل
۲۱۰	۱۶	ولکن	ولکنی	۲۸۷	۱۰	تقربہ	قصبہ
۲۱۴	۱	عبدالبر	ابن عبدالبر	۲۹۱	۲۲	دو کبیرو نکی	ایک کبیر کی
۲۱۶	۵	النزد بمجاہدۃ	بالغزو بمجاہدۃ	۲۹۳	۱۲	بین	انہین
۲۱۸	۱۷	انکو مؤلف تنویر نے	انکو مؤلف مشیار نے	"	۱۳	در	اور
۲۲۰	۹	وجود وسنیت	وجوب وسنیت	۳۰۳	۱۹	الولواجیہ	الولوالجیہ
۲۲۳	۱۱	قواعد	قواعدہ	۳۱۰	۹	بیرون مسجد	بیرون داخل مسجد
۲۲۳	۱۸	مذہب	مذاہب	"	۱۳	موز	ضوز
"	۱۹	فعل بجزو میں اجزا	فعل دو میں اجزا	۳۱۳	۱۹	تنید	تنقید
۲۲۷	۲۳	در المختار	درمختار	۳۱۴	۱۸	روایات	رُوات
۲۲۹	۱۵	یالاولی	بالاولی	۳۱۸	۱۶	انّ	آنّ
۲۳۰	۱۶	اخذ العامیؒ	اخذ العارفیؒ	۳۲۱	۱۹	تاخیر	تاخر
۲۳۵	۳	سے الشفق	نے المتفق	۳۲۳	۱۸	کثیرہ کو	کثیرہ صحابہ کو
۲۳۶	۱	محل	محمل	۳۲۴	۲۳	خیر	خبر
۲۴۵	۱۷	من الشافعے	من الشامی	۳۲۵	۱۸	منیث	متعب
۲۴۷	۱۸	لتقلید	لتقیید	۳۲۶	۱	منیث	متعب

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۲۷	۲۲	مکت	مکث
۳۲۸		دو جمع	ده جمع
۳۲۹		البرسکر	البرد بکر
〃	۱۰	[illegible]قت	به علی ان وقت
۳۳۲	۱۳	[illegible]یحضر	ان یحضر
〃	۱۹	نشاسے	نسائی
۳۳۴	۳	اورنہ	ورنہ
〃	۱۴	کنزا	لذا
۳۳۵	۱۳	روایت	رواۃ
۳۳۶	۵	درمیانمیں آفتاب	درمیان آفتاب
۳۳۷	۴	دخل	مدخل
۳۳۸	۲۰	الادیل	لادلیل
۳۴۲	۱۴	صنغرۃ	صنفرۃ
〃	۲۳	عمر	عمرو
۳۴۳	۴	اوسکے	اونہیں کے
۳۴۷	۴	کہ	تکہ
۳۴۸	۱۰	کہ اسکا	اسلئے کہ اسکا
〃	۱۹	روایات	رواۃ
۳۵۰	۸	من الزوال	من الزوال
۳۵۱	۵	اورمشبہ بہ	اور مشبہ بہ
〃	۱۱	وارد	وارد
۳۵۲	۱۳	متسین	متعین
[illegible]	۲۳	[illegible]محدہ	علیحدہ علیحدہ
۳۵۵	۱۰	[illegible]اقامہ	واقامتک قدر
〃	۱۱	لقشاد	لقشاد
〃	۱۹	شہاد	شہاز
〃	۲۲	انشا	انشا
۳۵۹	۱۳	ایراد	ایراد

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۶۰	۱۴	متصف	منصف
۳۶۸	۸	جوہر	جو دو بہر
〃	۱۳	ورای	وری
۳۷۱	۱۷	کیا ہے اور ترجیح	کیا ہے اور مسند [illegible]
۳۷۲	۱۱	فسول	نقول
۳۷۳	۱۸	یفصلے	فصلے
〃	۲۰	طرف	طرف
〃	۲۱	دلالت کرتا ہے	دلالت سے
۳۷۹	۵	تقدمتے	یقدمتے
۳۸۲	۱۰	الطرق	الطرق
〃	۱۳	جائزلہ	جائز ابہ
۳۸۳	۲۰	بہی	بہی
〃	۲۱	فاق	فان
۳۸۴	۲۱	صورت	صورۃ
۳۸۹	۵	اونسکے	اوسکے
۳۹۰	۳	فعلے	نخلے
〃	۱۹	مرتال	وقال
۳۹۴	۳	الستیر	التسیر
۴۰۶	۶	مرجوعا	مرجوحا
۴۰۷	۳	دلالۃ	دلالۃ
〃	۷	وشید	وشید
〃	۲۲	والظن الظن	والظن
۴۰۸	۲	وغد	وعد
〃	۱۱	یوجب	لوجب
۴۱۰	۱۳	ستی	حتی
〃	۱۹	مواترات	متواترات
۴۱۱	۱۳	سابق سی	سابق ہی
+	+	+	+